الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه
أما بعد فقد قام الباحث ، خالد بن عبداللطيف بن محمد نور بتصحيح
ما طلبته منه من ملاحظات حول رسالته في الدكتوراه :
مسائل أصول الدين المبحوثة في علم أصول الفقه عرضاً ونقداً على ضوء الكتاب والسنة
وبالله التوفيق
وكتبه عبدالله بن عبدالرحمن الغديان
٥/٨/١٤١٩هـ

المملكة العربية السعودية

وزارة التعليم العالي

الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

كلية الدعوة وأصول الدين

قسم العقيدة

الحمد لله وبعد : فقد قام الطالب بتعديل الملاحظات المطلوبة منه

مسائل أصول الدين المبحوثة في علم أصول الفقه

عرض ونقد على ضوء الكتاب والسنة

رسالة دكتوراة

إعداد الطالب

خالد عبداللطيف محمد نور عبدالله

إشراف فضيلة الأستاذ الشيخ

د. صالح بن سعد السحيمي

العام الجامعي

١٤١٨هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

مُقَدِّمَة

استفتاح

((إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾ [آل عمران ١٠٢].

﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً﴾ [النساء ١].

﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً (يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً﴾ [الأحزاب ٧٠-٧١]))[١].

أما بعد:

فإن الله أرسل رسوله بالهدى ودين الحق، لهداية الناس وإقامة الحجة على من عاند، وقد قام رسول الله -ﷺ- بما اؤتمن به من تبليغ الرسالة البلاغ المبين، وقد أخذ عنه الصحابة الكرام العلم، فسمعوا منه الذكر وتعلموا الحكمة، وشاهدوا أعماله فأدركوا أسرار الشرع ومقاصده، فكانوا لأجل ما معهم من إيمان وصفاء نفس وفكرة و شهود للتنزيل وتصرفات المبلغ الكريم -ﷺ- أعمق الناس علماً، وإدراكاً للأصول سليقة، فما كانوا بحاجة إلى دراسة قواعد مفردة بالبحث والتأليف ليستعينوا بها في استثمار نصوص الشريعة.

ثم أخذ عنهم العلم التابعون، وهم داخلون في خير القرون، فحملوه وبلغوه لمن أدركهم، فاستغنوا كذلك عن تدوين أصول الفقه لقرب عهدهم بالوحي وقوة صلتهم بالصحابة وغلبة السلامة على لغة العرب من الدخيل، وهكذا استمر الحال إلى أن احتاج الناس إلى التأليف في أصول الفقه، لضبط طرق استثمار نصوص الشريعة واستنباط الأحكام بها، وقد يسر الله لهذا العمل الجليل الإمام محمد بن إدريس الشافعي:

أوَّلُ مَنْ أَلَّفَه في الكُتبِ	مُحَمَّدُ بنُ شَافِعِ المُطَّلِبِ
وغَيْرُه كَانَ لَهُ سَلِيْقَهْ	مِثْلُ الَّذِي للعُرْبِ مِنْ خَلِيْقَهْ[٢].

(١) هذه خطبة الحاجة التي كان رسول الله -ﷺ- يعلمها أصحابه، أخرجها الأربعة وغيرهم. انظر: سنن أبي داود ٥٩١/٢ (٢١١٨)، وسنن الترمذي ٤٠٤/٢ رقم (١١٠٥) وقال الترمذي:"حديث حسن"، وسنن النسائي ١٠٤/٣، ٨٩/٦، وسنن ابن ماجه ٦٠٩/١ رقم (١٨٩٢)، ومسند أحمد ٢٦٢/٦ (٣٧٢٠)، وأفردها الشيخ الألباني بالجمع في كتابه: " خطبة الحاجة ".

(٢) مراقي السعود -ضمن شرحه: نشر البنود- ٨/١.

ثم تتابع الناس من بعده في التأليف، إلى أن ظهرت مرحلة بدء الخلاف العقدي يؤثر في التأليف فيه، إذ دخل المعتزلة، فكتبوا في أصول الفقه، وقابلهم الأشعرية فأدخلوا أصولهم في أصول الفقه، وقابلوا المعتزلة بالردود والمناقشات. بل بالغ بعضهم فأدخل المنطق في بدايات علم أصول الفقه زاعماً أنه لا يوثق بعلم أحد لا يعرفه، وقد اشتد نكير بعض أهل العلم لصنيع أولئك، وألفوا كتباً جردوها عما لا ينبغي إدخاله فيها.

ولكن مع طول الزمن وغربة السنة وخفاء الحق عن كثيرين ولصعوبة مسالك أكثر المتأخرين في التأليف، غمضت تلك المسائل، ودقت، والتبست على كثير من الناس خاصة إذا نسب القول فيها إلى أهل السنة أو أهل الحق، ووصم المخالف فيها بأنه حشوي أو مجسم، وفي الغالب يقام النزاع بين المعتزلة والأشاعرة، فلا يذكر القول الصواب في المسألة أصلاً، فلا يُهتدى إليه إلا بالبحث العميق في غير كتب الأصول غالباً، أو من كان على دراية أصلاً بالحق وشبهات أهل البدع. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((.. يوجد في كثير من المصنفات في أصول الفقه، وأصول الدين، والفقه والزهد والتفسير والحديث من يذكر في الأصل العظيم عدة أقوال، ويحكي من مقالات الناس ألواناً، والقول الذي بعث الله به رسوله لا يذكره، لعدم علمه به، لا لكراهته لما عليه الرسول))[1].

وانقسم كثير من المتأخرين بذلك إلى حائر لا يدري أين الحق فيما يذكر من مسائل، وقد يعرض عنها مطلقاً لوحشتها عليه، وقد يتابع الخطأ ظاناً أنه الصواب، وقد ساهم بعض أهل العلم في تنقية الأصول مما دخلها، إما في كتابات متفرقة، أو مؤلف مجموع لهذا الغرض، وهذا قليل.

لذلك، ولأن المتعارف عليه في أنظمة الدراسات العليا اشتراط تقديم بحث لنيل درجة علمية آثرت أن أختار موضوعاً لنيل درجة العالمية العالية الدكتوراه حول هذا الموضوع، وسميته:

مسائل أصول الدين المبحوثة في علم أصول الفقه

عرض ونقد على ضوء الكتاب والسنة

وأسأل الله التوفيق والسداد في القول والعمل.

أسباب اختيار الموضوع:

[١] إن علم أصول الفقه قد أدخلت فيه مسائل كلامية كثيرة (مخالفة للحق) وذلك لشدة ولع من ألف فيه بعلم الكلام، و ((الفطام عن المألوف شديد)) كما يقول أبو حامد الغزالي[2]، ويدل لذلك أن بعضهم خاصة أكثر المتأخرين له مؤلف في أصول الدين وآخر في أصول الفقه كالباقلاني والجويني والغزالي والآمدي والرازي والإيجي والتفتازاني وغيرهم، فاختلطت مسائل الأصلين، فاستلزم الأمر

---

(١) شرح حديث النزول – لابن تيمية – ص/٣٤٣.

(٢) سيأتي – إن شاء الله – نقل كلامه تاماً ص/ ٢٣

استخراجها وتميزها من علم أصول الفقه

[٢] إن أكثر ما بأيدي الناس من كتب أصول الفقه ذات نزعات أشعرية أو ماتريدية أو معتزلية، فيدور النزاع في المسائل على أساس مقالات هذه الفرق، وقد لا يذكر القول الصواب في المسألة أصلاً، وقد يذكر ولكن على غير وجهه أو بالتنفير كوصف صاحبه بالحشوي أو المجسم، فاستلزم الأمر إبراز ما لأهل السنة من قول فيما تنازع فيه هؤلاء في مؤلَّف خاص مستقل ليتضح الحق فيها.

[٣] إن أكثر المسائل ذات الصلة بأصول الدين المذكورة في علم أصول الفقه دقيقة وخفية يصعب فهمها، وقد يوردها بعض الأصوليين على أنها من المسلمات أو يصفها بأنها قول أهل الحق، وليس الأمر كذلك، فيسلم بها من لم يخبر أصلها ومن لم يتبين له ضعفها خاصة إذا كان قائلها من كبار علماء الأصول، وقد يبقى الباحث حائراً أو متوقفاً أو معرضاً على حسب حاله، فاقتضى الأمر بيان تلك المسائل بوضوح وردها إلى أصولها ومناقشتها.

[٤] الفائدة العلمية التي أرجو الله أن يوفقني إليها وينفعني بها، وذلك بالاطلاع على كثير من كتب أصول الفقه وأصول الدين.

[٥] إن هذا الموضوع لم يسجل من قبل رسالة علمية شاملة لكل ما ذكر من أصول الدين في علم أصول الفقه - فيما أعلم- حسب أنظمة الدراسات العليا، بل لم أجد في المكتبة الإسلامية حول هذا الموضوع إلا كتاباً واحداً بعنوان: ((المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين)) للدكتور/ محمد العروسي، وقد قرأت كتابه كله، وله فضل السبق، وتبين لي بعد قراءتي له أن الحاجة ماسة للكتابة في هذا الموضوع.

خطة البحث:

وقد جعلتها في مقدمة وتمهيد وأربعة أبواب وخاتمة وفهارس وفيما يلي بيان تفصيلها:

المقدمة:

وتشتمل على الاستفتاح وخطة الرسالة، والمنهج المتبع فيها.

التمهيد:

ويشتمل على ما يلي:

١- التعريف بعلم أصول الدين.

٢- التعريف بعلم أصول الفقه.

٣- الأسباب الباعثة لإدخال ما يتعلق بحثه بأصول الدين في علم أصول الفقه.

وأما أبواب الرسالة الأربعة فهي: ١- التوحيد. ٢- النبوات. ٣- الأدلة. ٤- مسائل متعلقة بالأسماء والأحكام، والصحابة.

المطلب الثالث: مقالة التعطيل الجزئي في منع قيام الصفات الاختيارية بالله وردها.

المطلب الرابع: المسألة المشتركة الأصولية مع هذا المبحث.

المبحث الثاني: صفة العلم. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: النسخ لا يستلزم البداء

المطلب الثاني: إحاطة علم الله بالكليات والجزئيات.

المطلب الثالث: تعلق علم الله بالمعلوم بعد وجوده.

المبحث الثالث: صفة الكلام. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المذاهب الثلاثة المشهورة في صفة الكلام.

المطلب الثاني: المسائل المشتركة: تعريف الحكم، تكليف المعدوم، والأمر بالشيء هل هو عين النهي عن ضده ؟.

المبحث الرابع: صفة الإرادة. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: بيان نوعي الإرادة.

المطلب الثاني: بيان قولي الأشاعرة والمعتزلة في استلزام الأمر للإرادة.

الفصل الرابع: الحكمة والتحسين والتقبيح وتكليف ما لا يطاق.

المبحث الأول: الحِكَم والعلل الغائية. وفيه مطلبان.

المبحث الثاني: التحسين والتقبيح العقليان. وفيه مطلبان.

المبحث الثالث: تكليف ما لايطاق.

الباب الثاني: النبوة.

وقد جعلت هذا الباب في فصلين:

الفصل الأول: إثبات النبوة. وفيه مبحثان:

المبحث الأول: إثبات النبوة عامة. وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: الدليل المعتمد في إثبات النبوة عامة.

المطلب الثاني: حقيقة المعجزة وشروطها.

المطلب الثالث: طرق الناس في وجه دلالة المعجزة على النبوة.

المطلب الرابع: نوع دلالة المعجزة على النبوة.

المبحث الثاني: إثبات نبوة النبي الخاتم -ﷺ- ونسخ شريعته لما قبلها وثبوت أحكامها. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أدلة نبوته -ﷺ-. وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: استغناء كثير من المتكلمين بمعجزة القرآن عما سواها من المعجزات.

المسألة الثانية: ترك الاحتجاج بالكتاب والسنة عند معارضتهما للعقل عند المتكلمين.

المطلب الرابع: ترك الاحتجاج بأخبار الآحاد في أصول الدين عند المتكلمين.

المبحث الثاني: الاحتجاج بالإجماع في أصول الدين

المبحث الثالث: الاحتجاج بالقياس في أصول الدين.

الفصل الثاني: فهم الأدلة بحسب المعنى المراد والاستعمال. وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: المجاز من حيث الإثبات والمنع وآثاره. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المجاز من حيث الإثبات والمنع.

المطلب الثاني: الآثار المترتبة على القول بالمجاز في أصول الدين.

المبحث الثاني: المتشابه، معناه، وبيان النزاع في عدّ نصوص الصفات منه. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: معنى المتشابه.

المطلب الثاني: تحقيق القول في عدّ نصوص الصفات من المتشابه.

المبحث الثالث: التأويل، معناه، وتحقيق القول في تأويل نصوص الصفات. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حقيقة التأويل.

المطلب الثاني: مناقشة القول بأن نصوص الصفات يدخلها التأويل المصطلح عليه.

الباب الرابع: مسائل تتعلق بالأسماء والأحكام والصحابة. وفيه فصلان:

الفصل الأول: مسائل تتعلق بالأسماء والأحكام. وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: حقيقة الإيمان. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة الإيمان عند السلف.

المطلب الثاني: حقيقة الإيمان عند المرجئة.

المطلب الثالث: حقيقة الإيمان عند الخوارج والمعتزلة.

المبحث الثاني: تحقق الوعيد وحكم الخلف فيه. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تحقق لحوق الوعيد.

المطلب الثاني: عدم لحوق الوعيد ببعض العصاة لا يعد خلفاً فيه.

المبحث الثالث: الخطأ في مسائل الأصول وحكمه. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الصواب في الأصول واحد لا يتعدد بتعدد الأقوال المتقابلة.

المطلب الثاني: حكم المجتهد المخطيء في بعض مسائل أصول الدين إن لم ينف ملة الإسلام.

الفصل الثاني: مسائل تتعلق بالصحابة: وفيه مبحثان:

المبحث الأول: عدالة الصحابة. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الصحابي وطرق ثبوت الصحبة.

المطلب الثاني: عدالة الصحابة.

المطلب الثالث: المخالفون في عدالة الصحابة والرد عليهم.

المبحث الثاني: إمامة علي بن أبي طالب - رضي الله عنه -. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مناقشة المسألتين اللتين بحث فيهما إمامته بإيجاز.

المطلب الثاني: الرد على الرافضة والزيدية في ادعائهم أحقية عليّ الخلافة قبل الثلاثة - رضي الله عنهم -.

الخاتمة: وتتضمن خلاصة الرسالة وأهم النتائج المتوصل إليها.

الفهارس: ١- فهارس الآيات القرآنية.

٢- فهارس الأحاديث.

٣- فهارس الآثار.

٤- فهارس الأعلام.

٥- فهارس الفرق والطوائف.

٦- فهارس الحدود والمصطلحات.

٧- فهارس الأشعار.

٨- فهارس المراجع والمصادر.

٩- فهارس الموضوعات.

منهج البحث:

الأول: جمعت مادة البحث على مرحلتين:

المرحلة الأولى: استقرأت بعض كتب أصول الفقه، خاصة التي عدت عند كثير من الأصوليين أهم المؤلفات فيه، وهي:

١) للحنفية:

١- أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار. لعبد العزيز البخاري

٢- مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت.ابن عبد الشكور/ عبد العلي الأنصاري.

٢) للمالكية:

١- إحكام الفصول للباجي.

٢- نشر البنود على مراقي السعود. لعبد الله العلوي الشنقيطي.

٣) للشافعية:

١- البرهان في أصول الفقه للجويني.

٢- المستصفى للغزالي.

٣- المحصول للرازي.

٤- الإحكام في أصول الأحكام للآمدي.

٥- البحر المحيط للزركشي.

٦- الفقيه والمتفقه - للخطيب البغدادي.

٤) للحنابلة:

١- العدة للقاضي أبي يعلى.

٢- شرح الكوكب المنير.

٥) للظاهرية:

الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم.

ثم ألحقت كتابين للشيعة - الزيدية والرافضة - لإدخال كثير من الأصوليين مسائل عنهما :

٦) للشيعة الزيدية:

١- هداية العقول إلى غاية السول في علم الأصول.

٧) للرافضة:

١-عدة الأصول في أصول الفقه لأبي جعفر الطوسي.

وأما المرحلة الثانية: فقد كانت انتقائية، إذ كنت أقرأ قراءة سريعة في مظان المسائل من الكتاب الذي أقرؤه، فمن هذه الكتب:

١- شرح التلويح على التوضيح للتفتازاني.

٢- التلخيص للجويني.

٣- المسودة لآل تيمية.

٤- التمهيد للكلوذاني.

٥- أصول السرخسي.

٦- شرح تنقيح الفصول للقرافي.

٧- روضة الناظر لابن قدامة.

٨- المعتمد لأبي الحسين البصري.

٩- شرح اللمع للشيرازي.

١٠- نهاية السول للإسنوي.

١١- الموافقات للشاطبي.

مع ملاحظة أنني كنت قد قرأت كتاب المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين للدكتور محمد العروسي، وذلك عند تقديمي لخطة الرسالة لقسم العقيدة مبيناً إمكانية الكتابة في الموضوع.

وكذلك لما ظهر كتاب آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويماً للدكتور علي الضويحي قد قرأته كله، وكان رسالة علمية بكلية الشريعة بالرياض.

وما عدا ذلك من كتب الأصول كنت أرجع إليه أثناء كتابة الرسالة بحسب الحاجة، والأمر فيها ميسر لكثرة التحقيقات والفهارس العلمية المساعدة.

وأما كتب أصول الدين فكنت قد جردت ما يناسب منها هذه الرسالة بإجمال، وأراجعها عند

الكتابة تفصيلاً.

الثاني: حاولتُ قدرَ طاقتي أن أعزوَ الأقوالَ إلى مصادرها، إلا ما لم أهتد إليه فأنقل بواسطة، وذلك أكثره يحصل فيما ينقله الزركشي في البحر المحيط عن كتب لا توجد حسب علمي الآن، كشرح المازري على البرهان، وغيره.

الثالث: استقصيت الكلام عن المسائل التي لا تذكر على وجهها في كتب أصول الفقه خاصة مسائلَ الصفات، وما عدا ذلك فأتوسط فيه.

الرابع: تناولت من مسائل أصول الدين ما له ذكر في كتب أصول الفقه، إذ ليس الهدف تأليفَ كتاب يشمل كل مسائل أصول الدين.

الخامس: المسألة المبحوثة في أصول الدين إذا كانت مشتركة مع أصول الفقه، أبينها، ثم أبحث المسألة المشتركة في أصول الفقه إذا لزم الأمر، وذلك كتكليف المعدوم ونحو ذلك، وإن لم تكن مشتركة بينتها رأساً.

السادس: أذكر عادة تمهيداً للباب، وأحياناً للفصل أو المبحث - حسب الحاجة-، أبين فيه مواضع إيراد المؤلفين في الأصول لما سيبحث من أصول الدين.

السابع: عزوت الآيات الواردة في الرسالة بذكر رقمها واسم السورة في الصلب لا في الهامش تفاديا من كثرة الحواشي، لكثرة ورود الآيات في الرسالة، حتى لا تتضخم الرسالة.

الثامن: خَرَّجت الأحاديث من المصادر الأصلية ؛ فما كان في الصحيحين أو أحدهما، أكتفي بتخريجه منه، ولا ألتزم ببيان مخرجه فيهما في كل المواضع إذا كان صاحب الصحيح أخرجه في أكثرَ من موضع، وأذكر اسمَ الكتاب والباب ورقمَ الحديث والجزءَ والصفحة.

وإن لم يكن الحديث فيهما أتتبعه من المصادر الأصلية الأخرى، وأنقل أقوالَ أهل العلم في الحكم عليه، مع الدراسة النقدية له، وترجيح ما أراه راجحاً حسب القواعد الحديثية.

التاسع: ترجمت للأعلام إلا الصحابة ومن كان حياً من المعاصرين ترجمة موجزة، ومن تكرر اسمه لا أشير إلى موضع ترجمته اكتفاء بالفهارس الملحقة بآخر الرسالة.

العاشر: عرّفت بالطوائف والفرق تعريفاً موجزاً.

الحادي عشر: شرحتُ بعضَ المصطلحات في الهامش، وبعضَها في الأصل حسب الحاجة، وقد أكتفي بالمناقشات إذا كانت تجلي ما يُبحث عنه.

الثاني عشر: رتبت فهرسَ الآيات بحسب سورها، وفهرسَ الشعر بحسب وروده في الرسالة ، وما عدا ذلك من الفهارس فرتبته على حروف المعجم.

شكر وتقدير:

الحمد لله حمداً كثيراً -وهو للحمد أهلٌ- وأثني عليه الخير، ولا أحصي ثناء عليه، هو كما أثنى على نفسه.

أحمده تعالى على نعمة الإسلام، وعلى تيسير سبيل العلم في بلد رسوله -ﷺ- خاصة بالجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، ونسأله الثبات والعمل الصالح والعلم النافع.

ثم أشكر شيخي وأستاذي الدكتور صالح بن سعد السحيمي تفضله بالإشراف عليَّ في هذه الرسالة - على كثرة أشغاله- وكان يجلس معي زمناً إضافياً طويلاً في بيته للقراءة - فجزاه الله خيراً.

كما أشكر مشرفي الأول على هذه الرسالة شيخي وأستاذي الدكتور علي بن محمد ناصر فقيهي الذي أمضيت معه مدة عامين في الرسالة، فأشكره على توجيهاته في جمع المادة العلمية وتنسيقها، ثم توجيهه في بداية كتابة هذه الرسالة، وتشجيعه على المواصلة.

ثم أشكر كل أساتذتي ومشايخي الذين تلقيت عنهم العلم.

وأشكر القائمين على هذه المؤسسة الطيبة المباركة الجامعة الإسلامية التي وفقني الله إلى طلب العلم بها ابتداءً من كلية الحديث الشريف والدراسات الإسلامية، ثم في مرحلتي الماجستير والدكتوراة بقسم العقيدة من كلية الدعوة وأصول الدين، وقد أسهمت هذه الجامعة إسهاماً طيباً مباركاً في نشر مذهب السلف علماً وعملاً، أبقاها الله لذلك وزادها خيراً، وبارك في جهود القائمين عليها إدارة وتعليماً فجزاهم الله خيراً وسدد خطاهم وألهمهم الرشد والصواب.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه.

ثم أشكر الشيخين الفاضلين عضوي لجنة المناقشة: صاحب الفضيلة الشيخ عبدالله بن عبدالرحمن الغديان - عضو هيئة كبار العلماء وعضو اللجنة الدائمة للإفتاء - وفضيلة الأستاذ الدكتور محمد [illegible] الأستاذ بقسم العقيدة بالجامعة [illegible] على تفضلهما الكريم بمناقشة هذه الرسالة وتقويمها

التمهيد

وفيه ثلاثة مباحث:-

المبحث الأول: التعريف بأصول الدين.

المبحث الثاني: التعريف بعلم أصول الفقه.

المبحث الثالث: الأسباب الباعثة لإدخال ما يتعلق بحثه في أصول الدين في علم أصول الفقه.

المبحث الأول

التعريف بأصول الدين

الأصل يطلق في اللغة ويراد به معنيان:

١- أساس الشيء الذي يقوم عليه، أي أسفله[١]. عند ذكرهم للمعنى اللغوى

٢- منشأ الشيء[٢] ويعبر عنه بعض الأصوليين بأنه: ما منه الشيء[٣].

والدين: اسم لجميع ما يتعبد الله به، ويطلق على الملة، وأصله من الخضوع والطاعة[٤].

- ولا شك أن أصل الدين: الشهادتان، فبهما يدخل المكلف في الدين وبهما النجاة من النار، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ((وإذا كانت الشهادتان هي **أصل الدين**، وفرعُه وسائرُ دعائمه وشعبُه داخلةٌ فيهما....))[٥].

ويلاحظ من المعنى اللغوي لكلمة ((أصل)) وجه دخول الأدلة الدالة على أصول الدين من الكتاب والسنة المشتملة على المقاييس العقلية، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((فالدين أول ما يبنى من أصوله ويكمل بفروعه، كما أنزل الله بمكة **أصوله** من التوحيد والأمثال التي هي المقاييس العقلية، والقصص، والوعد والوعيد، ثم أنزل بالمدينة -لما صار له قوة- **فروعه** الظاهرة))[٦] وقال أيضاً ((... وذلك أن **أصول الدين** إما أن تكون مسائل يجب اعتقادها قولاً أو قولاً وعملاً، كمسائل التوحيد والصفات، والقدر، والنبوة، والمعاد، أو دلائل هذه المسائل))[٧]، ويدخل في هذا: الإيمان بجميع الكتب والملائكة، ويليه: أصول الشرائع المتفق عليها[٨].

ومن ههنا يعلم وجه إدخال باب الأدلة ضمن هذه الرسالة إذ هي تُعدُّ ضمن أصل الإيمان بكتب الله، وهي كذلك لازمة للإيمان بالنبوة، التي هي أحد ركني الشهادة.

لكن قد ينشأ سؤال، وهو: ما وجه إدخال الباب الرابع -وهو ما يتعلق بالأسماء والأحكام

---

(١) انظر: لسان العرب ١/١٥٥، و القاموس المحيط ١٢٤٢ مادة (أصل).

(٢) انظر: المعجم الوسيط ١/٢٠مادة (أصل).

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول ص١٥، وتقريب الأصول ص٨٩، نهاية السول ١/١٨، وشرح مختصر الروضة ١/١٢٣.

(٤) انظر: مفردات ألفاظ القرآن ٣٢٣، ولسان العرب ٤/٤٦١، و القاموس المحيط ١٥٤٦ مادة (دين).

(٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣/٣٤١.

(٦) المصدر نفسه ١٠/٣٥٥.

(٧) المصدر نفسه ٣/٢٩٥، وانظر درء تعارض العقل والنقل ١/٢٧، ٣٠.

(٨) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣/٣٦٤-٣٦٦.

والصحابة – ضمن هذه الرسالة؟ فالجواب:

إن المسألتين تعدان من الأصول التي ضل فيها بعض الفرق، قال أبو القاسم التيمي: ((قال بعض العلماء: الأصول التي ضل بها الفرق سبعة أصول: القول في ذات الله سبحانه، والقول في صفاته، والقول في أفعاله، والقول في الوعيد، والقول في الإيمان، والقول في القرآن، والقول في الإمامة))[1].

وعلى هذا يكون ذكرهما ضمن هذه الرسالة تكميلاً للأصول الكبار التي عليها أهل السنة وإن لم تكن معدودة في أصول الدين، فيكون إطلاق هذا اللقب من باب التغليب، كما أنه قد يسمي بعض أهل العلم كتابه بالتوحيد –كابن خزيمة مثلاً– مع أن فيه التوحيد ومسائل أخرى، فيكون إطلاق علم التوحيد على المسائل المبحوثة معه تغليباً، وهذا شيء متعارف عليه عند أهل العلم. وسيأتي النقل عن بعض أهل العلم – كأبي زرعة وأبي حاتم الرازيين وابن بطة – في عدّ المسألتين ضمن أصول الدين[2].

على أن بعض ما يبحث في الأسماء والأحكام والصحابة منه ما يستلزم الخلاف فيه الطعن في أصول الدين، فمن قدح في عدالة الصحابة، فقد أبطل حجية الأدلة الشرعية، لأنهم نقلتها إلينا.

وقد يرد سؤال آخر هنا، وهو: لقد تكلم شيخ الإسلام ابن تيمية ناقداً ومعترضاً على هذا التقسيم، فهل قصد إبطال التقسيم من أساسه؟ أو أراد شيئاً آخر وعندئذ فما توجيه كلامه ؟

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((أما التفريق بين نوع وتسميته مسائل الأصول وبين نوع آخر وتسميته مسائل الفروع، فهذا الفرق ليس له أصل لا عن الصحابة ولا عن التابعين لهم بإحسان ولا أئمة الإسلام، وإنما هو مأخوذ عن المعتزلة وأمثالهم من أهل البدع، وعنهم تلقاه من ذكر من الفقهاء في كتبهم))[3].

فهذا الكلام وإن كان ظاهراً في إنكار التقسيم إلى أصول وفروع، لكن لا بد من توجيهه توجيهاً يناسب مقصود شيخ الإسلام في مواضع أخرى، وقبل ذكر التوجيه أشير إلى سببين داعيين إلى سلوك مسلك التوجيه:

الأول: إن شيخ الإسلام نفسه قد نص على التقسيم إلى أصول وفروع في مواضع عديدة أكثر مما نص على منعه، وقد تقدم ذكر شيء منه[4]، فإن قيل: ربما كان ذلك بناء على التسليم الجدلي،

---

(١) الحجة في بيان المحجة –لأبي القاسم التيمي– ٢/٣٨٢-٣٨٣.

(٢) انظر ص/ ١٦–١٧

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٣/٣٤٦، وانظر فيه ١٩/٢٠٧، ٦/٥٦، و منهاج السنة ٥/٨٧، وقد قال بنحوه ابن القيم –كما في مختصر الصواعق المرسلة– ٢/٦١٣-٦١٤.

(٤) انظر ص/ ١٤

أجيب: إنه إن احتمل ذلك في بعض كلامه، إلا أنه لا يمكن القول بذلك في سائر المواضع، كما سيتضح بعد قليل - إن شاء الله -.

الثاني: إن التقسيم إلى أصول وفروع يبدو أنه كان سائغاً عند أهل العلم السابقين، فمن ذلك ما قاله عثمان بن سعيد الدارمي: ((... وقد علمتم يقيناً أنا لم نخترع هذه الروايات و لم نفتعلها، بل رويناها عن الأئمة الهادين الذين نقلوا **أصول الدين وفروعه** إلى الأنام))[1]، وقال ابن أبي حاتم[2]: ((سألت أبي[3] وأبا زرعة عن مذهب أهل السنة في **أصول الدين** وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار، وما يعتقدان من ذلك؟ فقالا: أدركنا العلماء في جميع الأمصار، حجازاً وعراقاً ومصراً وشاماً ويمناً، فكان من مذهبهم: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، والقرآن كلام الله غير مخلوق بجميع جهاته، والقدر خيره وشره من الله...))[4]، ثم ذكرا ما يتعلق بالصحابة، واستواء الله على عرشه، ورؤيته في الآخرة للمؤمنين، وما يتعلق بأمور الآخرة من الجنة والنار والصراط والميزان والحوض والشفاعة... وشيئاً من الأسماء والأحكام والإمامة[5]...، وابن أبي حاتم له كتاب سماه: أصول الدين، وهو مطبوع.

وقال ابن بطة[6]: ((أهل الإثبات من أهل السنة يجمعون على الإقرار بالتوحيد وبالرسالة [و] بأن الإيمان قول وعمل ونية، وبأن القرآن كلام الله غير مخلوق، ومجمعون على أن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لا يكون... [ثم ذكر مسائل تتعلق بالآخرة من الجنة والنار والرؤية، ومسائل في الصفات، وإمامة الأربعة - رضي الله عنهم - والصحابة، وبين أن هذه المسائل مما يعلمه العامة والخاصة ثم قال:] ثم أهل الجماعة مجمعون بعد ذلك على أن الصلاة خمس، وعلى أن الطهارة والغسل من الجنابة

---

(١) الرد على الجهمية للدارمي ٨٢.

(٢) عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن أبي حاتم، أبو محمد التميمي الرازي، محدث فقيه، له الرد على الجهمية، والجرح والتعديل، والتفسير، ولد سنة ٢٤٠هـ وتوفي سنة ٣٢٧هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء (٣٦٤/١٣).

(٣) محمد بن إدريس بن المنذر، أبو حاتم الرازي التميمي، إمام، من بحور العلم بالحديث، ولد سنة(١٩٥هـ) وتوفي سنة (٢٧٧هـ).
انظر: الجرح والتعديل ٣٤٩/١، ٢٠٤/٧، و سير أعلام النبلاء ٢٤٧/١٣.

(٤) رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١٧٦/١.

(٥) انظر المصدر نفسه ١٧٦/١-١٧٨.

(٦) عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان بن بطة العكبري الحنبلي، أحد أئمة السنة المصنفين فيها، وكان فقيهاً محدثاً، من مصنفاته الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، الشرح والإبانة توفي سنة (٣٨٧هـ). انظر: طبقات الحنابلة ١١٤/٢، وسير أعلام النبلاء ٥٢٩/١٦.

فرض، وعلى الصيام والزكاة والحج والجهاد، وعلى تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير والربا والزنا وقتل النفس المؤمنة بغير حق، وتحريم شهادة الزور، وأكل مال اليتيم، ومما يطول الكتاب بشرحه، ثم اختلفوا بعد إجماعهم على **أصل الدين** واتفاقهم على شريعة المسلمين اختلافاً لم يصر بهم إلى فرقة ولا شتات ولا معاداة ولا تقاطع وتباغض، فاختلفوا في فروع الأحكام والنوافل التابعة للفرائض، فكان لهم وللمسلمين فيه مندوحة ونفس وفسحة ورحمة، ولم يعب بعضهم على بعض ذلك، ولا أكفره ولا سبه ولا لعنه...))[1].

وكلام هذا الإمام ظاهر في التفريق بين مسائل تسمى أصولاً، وأخرى فروعاً، ثم جعل أصول الشرائع المجمع عليها تالية للقسم الأول ملحقة به.

ثم بعد هذا يمكن تلمس توجيهين لكلام شيخ الإسلام ابن تيمية في منع تقسيم الدين إلى أصول وفروع، وكلاهما مقبول:

التوجيه الأول: إن مسمى أصول الدين قد أدخل فيه ما ليس منه من قبل المتكلمين، كالكلام عن الجواهر والأعراض بطريقة تستلزم نفي صفات الله، وإيجاب أولئك المتكلمين على كل مكلف النظر - بطريقتهم الكلامية- ليتوصل إلى معرفة وجود الله، فأخطأوا مرتين ؛ مرة إذ ادعوا أن معرفة الله نظرية لا فطرية، ومرة إذ ادعوا أنه لا يمكن التوصل إلى المعرفة إلا بطريقتهم.

وهكذا نجدهم سموا تعطيلهم توحيداً، وإيجابهم العقلي على الله: عدلاً، وتحكم آخرون فنفوا العلم بحسن بعض الأفعال أو قبحها بالعقل، ونفوا الحكمة المقصودة لله في أمره وفعله، واضطربوا كلهم في أمر القدر، فمن قائل بالجبر، وقائل بنفي القدر، وكلهم أثبت النبوة بطريقة مشكلة، لما له من لوازم فاسدة التزموها، كنفي الحكمة والقول بمساواة المعجزة للسحر والكرامة في الحقيقة، ثم شرعوا في التفريق بينها بأمور لا تكاد تنضبط، وغير ذلك كثير مما أدخلوه في مسمى أصول الدين، بل سموا علم أصول الدين بعلم الكلام[2]! ثم لم يكتف ابن السبكي عند بحثه عن التقليد بذكر حكمه فقط، وإنما لجأ إلى ذكر جمل ما لا بد من معرفته حسبما يرى من مسائل الكلام، وأطال الشراح في شرح كلامه[3].

لهذا السبب فما يسمى أصول الدين عند أولئك المتكلمين، يوجد في كثير منه ما ليس كذلك، بل ما يخالفه، فالصحيح أن أصول الدين موروثة عن رسول الله -ﷺ- لا عن هؤلاء، وفي هذا يقول

---

(١) الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ٢/٥٥٧-٥٥٨ الكتاب الأول.

(٢) انظر: البرهان للجويني ١/٧٧-٧٨، والمستصفى ١/١٢-١٤ [١/٥]، والإحكام - للآمدي ١/٧٠٨، والبحر المحيط ١/٤٦، وسلم الوصول ١/٢٩-٣٠.

(٣) انظر: جمع الجوامع - مع الآيات البينات - ٤/٣٨٧-٤١١.

شيخ الإسلام ابن تيمية: ((... وإذا عرِّف أن مسمى أصول الدين في عرف الناطقين بهذا الاسم فيه إجمال وإبهام لما فيه من الاشتراك بحسب الأوضاع والاصطلاحات، تبين أن الذي هو عند الله ورسوله وعباده المؤمنين أصول الدين، فهو موروث عن الرسول -ﷺ-...))[1]، فكلامه هذا مفاده: صحة تقسيم الدين إلى أصول وفروع، وأن المنكر صنيع المتكلمين لإدخالهم فيه ما ليس منه، ويجلي هذه الحقيقة بصورة واضحة، قوله قبل كلامه المنقول عنه سابقاً: ((وأما الدين الذي قال الله فيه: ﴿أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله﴾ [الشورى ٢١]، فذاك له أصول وفروع بحسبه))[2]، وقال أيضاً: ((وإنما الغرض التنبيه على أن في القرآن والحكمة النبوية عامة أصول الدين من المسائل والدلائل التي تستحق أن تكون أصول الدين، وأما ما يدخله بعض الناس في هذا المسمى من الباطل، فليس ذلك من أصول الدين...))[3]. فتضمن كلامه هذا فائدتين:

١- إنه توجد مسائل ودلائل تستحق أن تكون مسائل أصول الدين، شريطة أن تكون موروثة عن الرسول -ﷺ-، وهو وإن لم يحددها هنا، لكن تقدم النقل عنه سابقاً في تحديدها[4].

٢- إنه أنكر إدخال الباطل من المسائل والفاسد من الأدلة في مسمى أصول الدين، لأنها لا يجوز أن تكون منقولة عن الرسول -ﷺ- فكيف تجعل من أصول الدين.

ومن هذا نعلم صحة التقسيم إلى أصول وفروع حتى على رأي شيخ الإسلام نفسه.

التوجيه الثاني: إن أهل الكلام بنوا تقسيم الدين إلى أصول وفروع على أمور غير منضبطة، وغير محررة، فمن ذلك:

١- زعم بعضهم أن ((حد الأصل ما لا يجوز ورود التعبد فيه إلا بأمر واحد، فيندرج تحت هذا الحد مسائل الاعتقاد، وتخرج عنه مسائل الشرع أجمع قطعيها ومجتهدها))[5]، وهذا ذكره القاضي الباقلاني، ولعله يعني بالأمر الواحد ما لا يتعدد فيه الحق، وهذا بناء على رأيه في تصويب كل المجتهدين في الفروع، فإن كان هذا المراد من كلامه، فإنه يترتب عليه تأثيم المخطيء في الأصول مطلقاً بخلاف المخطيء في الفروع، وهذا مستدرك من جهة أن بعض مسائل الأصول -إذا كانت دقيقة - لا يأثم فيها المخطيء، وكذلك بعض الفروع - الجليلة الظاهرة- كالعلم بوجوب الواجبات كمباني الإسلام الخمس، وتحريم المحرمات الظاهرة المتواترة، تلحق بمسائل الأصول، فيكون جاحدها

(١) درء تعارض العقل والنقل ٤١/١.

(٢) المصدر نفسه ٤١/١.

(٣) المصدر نفسه ٣٨/١.

(٤) انظر ص / ١٤

(٥) التلخيص للجويني ٣٣٢/٣.

كافراً، فالقول بأن كل ما سموه أصول الدين يأثم المخطي فيه، قول غير صحيح، وكذا مقابله، بأن كل ما سموه فروع الدين لا يأثم المخطيء فيه، ليس صحيحاً[1].

وربما يكون مراده – بل هو الأظهر– من قوله: ((بأمر واحد)) أي أنه لا ينسخ، فمراده أنه يؤمر به بأمر واحد، ولا يغير هذا بأمر آخر ناسخ له.

وهذا مزيف عنده أيضاً لأنه ((يجوز تقدير نسخ وجوب المعرفة عندنا، لأن ما ثبت أصله بالشرع يجوز فيه تقدير النسخ))[2]، فهذا الكلام وإن كان فيه نظر، لكنه يكفي في رد تعريفه أصول الدين بما ذكر.

وعندي – والله أعلم– أن القول بأن أصول الدين مما لا يرد تقدير النسخ عليه، **قول صحيح قطعاً**، فأصول الإيمان ثابتة في كل الشرائع لم تنسخ، بل حتى أصول الشرائع ثابتة لم تنسخ.

٢– وزعم الباقلاني أيضاً في قول له آخر أن: ((حد الأصل: ما يصح من الناظر العثور فيه على العلم من غير تقدير ورود الشرع))[3].

وهذا ظاهر في أنه قد قصر أصول الدين على ما يدرك بالعقل فقط، وهي كل المقدمات التي يتوصل بها إلى إثبات وجود الله ومعرفته، وهذا مستدرك من جهة أنهم يقرون بأن بعض مسائل أصول الدين يمكن إدراكها بالنقل إما وحده وإما مع العقل، على أن ما يدرك بالعقل لا يثبت وجوبه إلا بالشرع، فعلى كلامه هذا يخرج من أصول الدين وجوب معرفة الله ومعرفة النبوة.. وهو غير صحيح، بل إن هؤلاء الأشاعرة يجوزون تقدير نسخ وجوب معرفة الله، وهذا يدل على أنها شرعية لا عقلية محضة، ، ولذلك نقل الجويني أن القاضي نفسه زيف هذا القول فقال: ((وزيّف[4] في هذا الكتاب[5] ما ذكره في كتبه، وقال: لا ينبغي أن يحد بها وأمثالها أصول الدين، إذ يدخل عليه وجوب معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته، ووجوب معرفة النبوة، ووجوب معرفة هذه الأصول من أصول الدين، فلا سبيل إلى إلحاق هذا القبيل بمسائل الفروع، مع علمنا بأن الوجوب لا يثبت إلا شرعاً، فبطل من هذا الوجه حصر مسائل الأصول في العقليات))[6].

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦/٥٦–٥٧.

(٢) التلخيص للجويني ٣/٣٣٣.

(٣) التلخيص للجويني ٣/٣٣٣.

(٤) في المطبوع "زينت" وأشار المحقق في الهامش أنها في نسخة (زين). والصواب ما أثبته أعلاه وهو (زيّف).

(٥) يقصد كتابه التقريب في أصول الفقه الذي لخصه الجويني.

(٦) التلخيص للجويني ٣/٣٣٣.

٣- وقد قيل إن أصول الدين الأمور الشرعية العلمية، وأما العملية فهي الفروع[١].

وهذا مزيف من جهة أن الأمور الشرعية العلمية قصد بها الاعتقاد لا العمل، والصحيح أن الاعتقاد من جملة العمل، بل هم قد ذكروا أن الترك فعل، وعلى هذا فهذا الحد غير دقيق، ولو قيل إنهم قصدوا حصر أصول الدين فيما يتعلق بالقلب، فكيف يفعلون بما عدوه في الفروع وهو قائم بالقلب كالنية[٢].

٤- ثم إن الباقلاني استقر رأيه على حد آخر عبر عنه الجويني قائلاً: ((فالحد الصحيح الذي عول عليه فيما هو من أصول الدين أن قال: كل مسألة يحرم الخلاف فيها مع استقرار الشرع، ويكون معتقد خلافه جاهلاً فهي من الأصول، سواء استندت إلى العقليات أو لم تستند إليها))[٣].

وهذا الحد مبني على تمييز أصول الدين من جهة الحكم على المخالفة فيها، وهو غير محرر، لأن بعض العقليات عندهم لم يأت بها الشرع أصلاً، بل فيها ما يخالف الشرع قطعاً، وأيضاً: إن بعض ما ذكر ضمن أصول الدين دقيق، وقد جرى فيه خلاف كثير، لكن هذا الإيراد الأخير دفعه الجويني بقوله: ((فإن قال قائل: فالعقليات التي يتكلم فيها أرباب الكلام، ويقع الاستقلال بذواتها في العقائد تعد من الأصول ولا يتحقق فيها تحريم الخلاف؟ قلنا: إن كانت منوطة بقاعدة من قواعد الدين، فإن كانت من الدقائق فيحرم الخلاف فيها، وإن كانت لا تتعلق بشيء من القواعد فلا تعد من أصول الدين...))[٤].

وهذا الكلام وإن كان ظاهره الصحة، لكنه متعقب بأن ما كان منوطاً بقاعدة من قواعد الدين فإنه يكون ظاهراً جلياً، لا دقيقاً خفياً، وإن التزم هذا كان حكمه حكم الفروع.

ولذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ((بل الحق: أن الجليل من كل واحد من الصنفين مسائل أصول، والدقيق مسائل فروع))[٥].

وإذ قد نجز هذا، فإنه يعلم وجه إنكار شيخ الإسلام ابن تيمية على المتكلمين في تقسيمهم الدين إلى أصول وفروع.

---

(١) انظر: نهاية السول ١/٢٩.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول ص١٧.

(٣) التلخيص -للجويني- ٣/٣٣٣.

(٤) التلخيص للجويني ٣/٣٣٤.

(٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦/٥٦.

المبحث الثاني

التعريف بعلم أصول الفقه

لقد تقدم بيان معنى كلمة أصل في اللغة[1]، فبقي أن يشار إلى معنى الفقه:

فهو في اللغة الفهم والعلم[2].

وقد قيد بعلم الشريعة وخصص بالفروع منها، وقد عرفه العلماء بتعريفات كثيرة، ذكر أن من أحسنها:

١- العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال[3].

٢- أو هو: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية[4].

ومرادهم بالعلم ما يشمل الظن، وقد عرفه شيخ الإسلام ابن تيمية فقال: ((الفقه هو معرفة أحكام أفعال العباد، سواء كانت تلك المعرفة علماً أو ظناً أو نحو ذلك)) [5] ويلاحظ أنه لم يقيده بالفروع.

وأما أصول الفقه فقد ذكر في تعريفه أقوال كثيرة، و إن من أحسنها:

((أدلة الفقه الإجمالية، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد))[6].

وبعضهم يقتصر على قوله: أدلة الفقه الإجمالية[7]، باعتبار أنها قواعد كلية ينبني عليها الفقه، فتشمل الأدلة الأربعة، أعني الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ومباحث الترجيح وغيرها من طرق الاستفادة ومباحث الاجتهاد والتقليد المعبر عنها بحال المستفيد[8]. وقد يخرج بعضهم الثالث – وهو

---

(١) انظر ص/ ١٤

(٢) انظر لسان العرب ١٠/٣٠٥، و القاموس المحيط ١٦١٤، و المعجم الوسيط ٦٩٨/٢ مادة (فقه).

(٣) انظر: التلخيص للجويني ١/١٠٥، وشرح اللمع ١/١٥٨، والوصول إلى الأصول ١/٥٠، وشرح تنقيح الفصول ١٧، ومسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت ١/١٠-١١، وإرشاد الفحول ١/٤٧.

(٤) انظر: المحصول ١/٧٨، والإحكام للآمدي ١/٦، والتوضيح مع شرحه التلويح ١/١٨، و شرح الكوكب المنير ١/٤١.

(٥) الاستقامة ١/٥٥.

(٦) انظر: الإحكام -للآمدي- ١/٧، و البحر المحيط ١/٤٠ ، وقد يعبر بعضهم بالطرق لا الأدلة، لتشمل الأدلة والأمارات. انظر: المعتمد ١/٥، والمحصول ١/٨٠، والبحر المحيط ١/٣٩ وهذا التفريق لا داعي له.

(٧) انظر: البرهان ١/٤١ والتلخيص ١/١٠٦، والإحكام للآمدي ١/٧، والوصول إلى الأصول ١/٥١، وروضة الناظر ١/٢٠، والإبهاج ١/٢٣، والبحر المحيط ١/٤٠.

(٨) انظر: سلم الوصول ١/١٤ والحنفية عادة يعبرون في تعريفهم أصول الفقه بالقواعد التي يتوصل بمعرفتها إلى استنباط الفقه. انظر: التوضيح وشرحه التلويح ١/٣٤، والتقرير والتحبير ١/٢٠٨.

حال المستفيد- من التعريف، لأنه تابعٌ وتتمة[1]

وبهذا يعلم أن موضوع أصول الفقه ، الأدلة الشرعية الكلية من حيث ما يثبت بها من القواعد الكلية، ومن أمثلتها: أن الأمر للإيجاب والنهي للتحريم، والعام ما انتظم جميع ما يندرج تحته والمطلق ما دل على فرد شائع بدون قيد، وهكذا....

وفائدة هذا العلم عظيمة، إذ به يحصل محصله القدرة على استنباط الأحكام من الأدلة.

وإذ قد علم موضوع علم أصول الفقه أنقل ما قاله الشاطبي في بيان الدخيل في هذا العلم ، فقال : ((كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية ، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك : فوضعها في أصول الفقه عارية .... وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها ،كمسألة ابتداء الوضع ، ومسألة الإباحة، هل هي تكليف أم لا؟ ومسألة أمر المعدوم....))[2] . ثم انتقد ما أدخل فيه – وإن كان له علاقة بالفقه – عند الالتفات إلى المذاهب الكلامية ، كالمسائل التي تعود إلى التحسين والتقبيح العقليين والحكمة والتعليل[3] .

مالم يرد عن ذلك

---

(١) انظر: شرح اللمع ١/١٦٠، والمستصفى ١/٩ [١/٥] والبحر المحيط للزركشي ١/٣٩.

(٢) الموافقات للشاطبي ١/٣٧-٣٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه ١/٣٩-٤١.

المبحث الثالث

الأسباب الباعثة لإدخال ما يتعلق بحثه بأصول الدين في علم أصول الفقه.

يمكن إرجاع تلك الأسباب إلى سببين:

السبب الأول: غلبة الكلام على طباع المؤلفين في أصول الفقه.

قال أبو حامد الغزالي مبيناً سبب إدخال ما ذكره من المسائل الكلامية: ((وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طباعهم، فحملهم حب صنعتهم على خلطه بهذه الصنعة، كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول... وكما حمل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر... على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول... وبعد أن عرفناك إسرافهم في هذا الخلط، فإنا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه، لأن الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة))[1].

وقال الطوفي: ((.... العالم بأصول الفقه دون فروعه، ككثير من الأعاجم تتوافر دواعيهم على المنطق،والفلسفة والكلام، فيتسلطون به على أصول الفقه، إما عن قصد أو استتباع لتلك العلوم العقلية، ولهذا جاء كلامهم فيه عرياً عن الشواهد الفقهية المقربة للفهم على المشتغلين، ممزوجاً بالفلسفة، حتى إن بعضهم تكلف إلحاق المنطق بأوائل كتب أصول الفقه، لغلبته عليه، واحتج بأنه من مواده كما ذكر في صدر هذا الشرح، فتركوا ما ينبغي، وذكروا ما لا ينبغي))[2].

فلو نظرنا فيمن ألف في أصول الفقه من طبقات متعددة، لوجدنا لأكثرهم مؤلفاً أو أكثر في علم الكلام، فمن ذلك:

ألف القاضي أبو بكر الباقلاني كتاباً في أصول الفقه سماه التقريب، وله في علم الكلام: الإنصاف، والتمهيد، وغيرهما، والجويني له البرهان، ولخص كتاب الباقلاني في أصول الفقه، وله في الكلام الشامل والإرشاد، ولمع الأدلة،والعقيدة النظامية، والغزالي له المستصفى والمنخول في أصول الفقه، وله في الكلام: الاقتصاد، وقواعد العقائد -ضمن إحياء علوم الدين - وغيرهما.

والبزدوي له مصنف في أصول الفقه وفي أصول الدين، والرازي له المحصول والمعالم في أصول الفقه، وله في الكلام: المعالم وأساس التقديس، ونهاية العقول في دراية الأصول، والمطالب العالية، وغيرها.

والآمدي له في الأصول: الإحكام في أصول الأحكام، وله في الكلام: أبكار الأفكار، وغاية

---

(١) المستصفى ١/٢٧-٢٩ [١/١٠]، وانظر ما قاله الجويني في البرهان ٢/٧١٠ من أنه استوعب معظم عمره في مباحثة عمدة صناعة الكلام: العلة والمعلول في المعقول.

(٢) شرح مختصر الروضة ٣/٣٧-٣٨.

المرام.

والبيضاوي له مختصره المشهور منهاج الوصول إلى علم الأصول، وله في الكلام: طوالع الأنوار وغيره، والإيجي له في الأصول: شرح مختصر ابن الحاجب، وفي الكلام: المواقف وغيره، والتفتازاني له في الأصول شرح التلويح وغيره، وله في الكلام: شرح المقاصد وغيره، والأمثلة كثيرة، وفيما ذكر كفاية.

ولذلك يكثر عزو كثير منهم إلى كتبه الكلامية أثناء بحثه لمسألة أصولية معينة، ومن هؤلاء الجويني[1]، والرازي[2]، والآمدي[3]، وابن حزم[4].

السبب الثاني: وجود علاقة ما بين العلمين:

وأعني بالعلاقة ما يكون فيه اشتراك حقيقة - وإن كان الاستطراد غير لازم- لكن يبرز مدى تأثر المؤلف في الأصول بمذهبه.

وأعني بالعلاقة كذلك ما يكون مقدمة لمسألة أصولية.

فالذي فيه اشتراك: ما يتعلق بالتكليف والمكلِّف، والمكلَّف، والمكلَّف به، فاشترك معها الكلام عن الحكمة والتعليل، والتحسين والتقبيح، وتكليف ما لا يطاق[5].

وكذلك ما يتعلق بحجية الأخبار والإجماع والقياس، فهي مما يشترك بين العلمين.

ومما استطردوا فيه كثيراً ما يتعلق بصفة الكلام عند تعريفهم للأمر والنهي والخبر والعموم والقرآن، وفيها يقع ازدواج غريب للقائلين بالكلام النفسي، فيعرفون كل ما تقدم مرة باللساني ومرة بالنفساني، ومذهبهم مع بطلانه لا يحتاج إليه في أصول الفقه قطعاً، لأنها كلها مبنية على الألفاظ[6].

وكذلك الكلام عن التأويل والمتشابه والمجاز، كلها مشتركة بين الأصول - مطلقاً - والفروع، فمثلاً عن التأويل يقول الجويني: ((فلا أرى في علم الشريعة باباً أنفع منه لطالب الأصول والفروع))[7].

---

(١) انظر مواضع من البرهان أحال فيها إلى كتبه في الكلام أو إلى علم الكلام مطلقاً ١٠٧/١، ١١١، ٤٩٠/٢.

(٢) انظر: المحصول للرازي ٨٩/٢، ١٤٦، ٢٢٨/٣، ٢٥٧/٤، ٢٧٩، ٣٣٨/٥، ١٧/٦، ٩٣، ١١٠.

(٣) انظر: الإحكام في أصول الأحكام - للآمدي - ١٠/١، ١١، ٢٣٠، ١١١/٣، ٢١٥، ٥٣/٤، ١٣٧، ١٩٥، ٢٠٠، ٢١٤.

(٤) انظر: الإحكام -لابن حزم- ٤٤/١، ٥٧٣، ٦٣٧.

(٥) انظر: نشر البنود ١٦٢/١-١٦٣.

(٦) انظر: المستصفى ١٢٧/٣ [٤١٧/١].

(٧) البرهان للجويني ٢٧١/١.

وأما ما يكون مقدمة من مسائل أصول الدين، فمثل مسألة العصمة، فقد قدم الأصوليون الكلام عنها بداية بحثهم عن السنة، أو عند بحثهم عن الأفعال، ووجه تقديم الكلام عنها على ما ذكر، أن حجية السنة أو صحة التأسي بالرسول -ﷺ- في أفعاله متوقفة على عصمته[1].

على أن كثيراً من المسائل يقع فيها استطراد يرجع إما للإلف والعادة، وإما لحل إشكال وارد عليه، فقد ينكر المتكلم شيئاً في أصول الدين كالحكمة في أفعال الله مثلاً، فإذا جاء إلى باب القياس في أصول الفقه - وكان ممن يثبته -، وجرى الكلام عن العلة ومسالكها، يجد نفسه متناقضاً، لأنه عندئذ يضطر إلى إثبات الحكمة في الشرائع - فيضطر إلى بحث المسألة بطريقة متكلفة!.

وبعض المسائل أوردت في مقدمات علم أصول الفقه، مما لا يحتاج إليه أصلاً، كعلم المنطق الذي يزعم أصحابه أنه علم إذا روعي يعصم الذهن عن الخطأ، وفيه من التطويل شيء كثير، وبعضه مبني على أمور ذهنية خيالية قد أفسدت التصور وكثيراً من العلوم[2].

وأكثر المؤلفين في الأصول يزعمون أن مما يستمد منه علم أصول الفقه: علم الكلام[3]!.

لهذا كله كثرت مباحث الكلام في كتب أصول الفقه خاصة المطولات.

---

(١) انظر البرهان ٣١٩/١، ٣٢١، نهاية السول ٦/٣، والبحر المحيط ١٣/٦، وشرح الكوكب المنير ١٦٧/٢، وفواتح الرحموت ٩٧/٢.

(٢) انظر: المستصفى - للغزالي - ٣٠/١-١٧٥ [١١/١-٥٥]، وروضة الناظر - لابن قدامة - ٢٣/١-٨٩، ومختصر ابن الحاجب - مع بيان المختصر - ٣٣/١-١٤٨، وتقريب الوصول ٩٣-١٢٨.

(٣) انظر: البرهان - للجويني - ٧٧/١، والوصول إلى الأصول ٥٣/١، وبيان المختصر ٣٠/١ وغيرها.

الباب الأول

التوحيد

وفيه أربعة فصول:-

الفصل الأول: أول واجب على المكلف والطريق إليه.

الفصل الثاني: الأسماء الحسنى.

الفصل الثالث: الصفات.

الفصل الرابع: الحكمة والتحسين والتقبيح وتكليف ما لا يطاق.

الفصل الأول

أول واجب على المكلف والطريق إليه

تمهيد:

إن الكلام عن الواجب الأول على المكلف أدخل في علم أصول الفقه في موضعين

الموضع الأول[1]: لما تكلموا عن موضوع أصول الفقه - وهو الدليل الشرعي - فاستطردوا في ذكر معنى الدليل، إلى أن تكلموا عن النظر وإفادته العلمَ، ومنه النظر المُعَرِّف لوجود الله تعالى، الذي عند أكثر المتكلمين الأصوليين أول واجب على المكلف.

وأما الموضع الثاني[2]: فلما تكلموا عن الاجتهاد والتقليد - فرعوا الكلام عن التقليد في أصول الدين، ومنه معرفة وجود الله.

وقد جعلت هذه الفصل في ثلاثة مباحث.

المبحث الأول: أقوال الناس في الواجب الأول على المكلف.

المبحث الثاني: كيفية حصول العلم بعد النظر.

المبحث الثالث: طريق ثبوت وجوب النظر.

---

(١) انظر على سبيل المثال: المستصفى للغزالي ٢٨٧/١ [٨٧/١]، و المحصول -للرازي- ٨٧/١، و الإحكام -للآمدي- ١/١٠-١١، و البحر المحيط للزركشي ٧٠/١، و فواتح الرحموت ٤٤/١، و شرح الكوكب المنير ٣٠٨/١-٣٠٩.

(٢) انظر على سبيل المثال: البرهان للجويني ٧٤٣/٢، والفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي ٦٦/٢، وشرح تنقيح الفصول للقرافي ص١٩٠، البحر المحيط للزركشي ٣٢٤/٨.

المبحث الأول

أقوال الناس في الواجب الأول على المكلف

لقد اختلفت طرائق الناس في ذكر الخلاف في الواجب الأول على المكلف، فمنهم من ذكر أحد عشر قولاً، ومنهم من ذكر ثلاثة أقوال، وبعض الأقوال متداخلة كما سيتضح عند عرضها -إن شاء الله- وقد يبالغ بعضهم فيحكي الإجماع على قول يكون الحق غيره، وقد يحكي قولاً ينسبه إلى جماعة والحال أنه ليس قولاً لهم - أو يكون النقل غير محرر.

وقد حكى الزركشي[1] أحد عشر قولاً، فقال: ((اعلم أنهم اختلفوا في الواجب الأول... على بضعة عشر قولاً:

أحدها: أن أول الواجبات العلم بالله، وهو المنقول عن الشيخ أبي الحسن[2].

والثاني: أنه النظر المؤدي إلى العلم بحدوث العالم، ومعرفة الصانع، وهو المنسوب إلى الأستاذ أبي إسحاق[3].

والثالث: القصد إلى النظر الصحيح وهو اختيار الإمام[4] في الإرشاد[5].

والرابع: أنه يجب الإيمان بالله ورسوله، ثم النظر والاستدلال المؤديان إلى ذلك، وهو اختيار

---

(١) بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي توفي سنة (٧٩٤هـ) لقب بالمصنف لكثرة تصانيفه ومنها: البحر المحيط في أصول الفقه، والبرهان في علوم القرآن. انظر: الدرر الكامنة لابن حجر ٤/١٧، وشذرات الذهب ٦/٣٣٥.

(٢) علي بن إسماعيل الأشعري شافعي المذهب توفي سنة (٣٢٤هـ)، من مصنفاته: الإبانة في أصول الديانة، ومقالات الإسلاميين. وإليه تنسب الأشعرية، وقد كان على الاعتزال أولاً، ثم صار كلاّبياً، ثم انتقل إلى مذهب السلف.

انظر: تاريخ بغداد ١١/٣٤٧، وتبيين كذب المفتري ص٥٦.

(٣) إبراهيم بن محمد الإسفراييني الأصولي الشافعي. توفي سنة (٤١٨هـ) من مصنفاته: كتاب "الجامع في أصول الدين، والرد على الملحدين" وكتاب "أدب الجدل".

انظر: تبيين كذب المفتري ص٢٤٣، سير أعلام النبلاء ١٧/٣٥٣.

(٤) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (الملقب بإمام الحرمين- أحد كبار الشافعية توفي سنة ٤٧٨هـ). من مصنفاته: نهاية المطلب في دراية المذهب والبرهان في أصول الفقه.

انظر: تبيين كذب المفتري ص٢٧٨-٢٨٥، وطبقات الشافعية للسبكي ٥/١٦٥-٢٢٢، و سير أعلام النبلاء للذهبي ١٨/٤٦٨-٤٧٧.

(٥) انظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص٢٥.

أصحاب الحديث.

والخامس: قول أبي هاشم[1] الشك، ونقل عن ابن فورك[2].

والسادس: الإقرار با لله ورسوله.

والسابع: النطق بالشهادتين.

والثامن: قبول الإسلام والعزم على العمل، ثم النظر بعد القبول.

والتاسع: اعتقاد وجوب التقليد.

والعاشر: التقليد.

والحادي عشر: النظر، ولا يجب إلا عند الشك مما يجب اعتقاده...))[3] اهـ

فيلاحظ من هذا النقل أن الأقوال الثلاثة الأولى يمكن الجمع بينها، فقد قال الباجوري[4]: ((والأصح أن أوَّل واجب قصداً: المعرفةُ، وأول واجب وسيلةً قريبةً: النظرُ، ووسيلةً بعيدةً: القصد إلى النظر))[5].

وأما القول الرابع المنسوب لأهل الحديث فغيرُ محررِ النقلُ عنهم فيه، فهم حقاً قالوا: إن الواجب الأول هو الإيمان با لله ورسوله – ولكن القول بأنهم قالوا بوجوب النظر المؤدي إليه بعده فغير صحيح عنهم – كما سيأتي إن شاء ا لله.

والقول الثامن لا فرق بينه وبين القول الرابع.

ولا فرق كذلك بين القول السادس والقول السابع.

والأقوال الأربعة – بعد تحريرها– وهي الرابع والسادس والسابع والثامن – معناها واحد.

ويمكن تقسيم تلك الأقوال في مطلبين، هما:

---

(١) عبد السلام بن أبي علي محمد بن عبدالوهاب الجبائي المعتزلي توفي سنة (٣٢١هـ) وله كتاب "الجامع الكبير" وكتاب "العرض". انظر: سير أعلام النبلاء ٦٣/١٥.

(٢) أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك المتكلم الأشعري، توفي سنة (٤٠٦هـ) وصنف التصانيف الكثيرة منها: مشكل الحديث. انظر: تبيين كذب المفتري ص٢٣٢، و سير أعلام النبلاء ٢١٤/١٧.

(٣) البحر المحيط للزركشي ٧٠/١-٧١.

(٤) إبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي الباجوري توفي سنة (١٢٧٧هـ) من مؤلفاته: حاشية الباجوري على أم البراهين وتحفة المريد على جوهرة التوحيد. انظر: الأعلام للزركلي ٦٦/١-٦٧، ومعجم المؤلفين ٨٤/١.

(٥) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد ص٣٨ وقد نقل الزركشي عن الرازي قولا قريباً من هذا، انظر البحر المحيط ٧١/١، ولكن ليعلم أن القول الأول من الثلاثة ليس فيه إيجاب النظر، وهذا الجمع إنما هو للأشعرية للتوفيق بين أقوالهم وقول الإمام المنتسبين إليه. هذا وقد حكى شيخ الإسلام ابن تيمية قولاً له بوجوب النظر.

الأول: قول أهل السنة والجماعة.

الثاني: أقوال المتكلمين.

المطلب الأول

الواجب الأول عند أهل السنة والجماعة

قال شيخ الإسلام ابن تيمية[1]: ((إن السلف والأئمة متفقون على أن أول ما يؤمر به العباد الشهادتان))[2] اهـ

وذلك هو توحيد الألوهية الذي حقيقته: إفراد الله جلّ وعلا بالتعبد في جميع أنواع العبادات وفق ما جاء به رسول الله -ﷺ-[3].

وقال ابن منده[4] في أحد أبواب كتابه الإيمان: ((ذكر ما يدل على أن أعلا الإيمان التي دعا إليها وأولها: شهادة ألا إله إلا الله))[5] ثم ساق فيه عدة أحاديث.

ومعلوم أن من أقر بالشهادتين فهو مقر بوجود الله وربوبيته، لأن عبادة الله لا تقع إلا بعد العلم بوجوده. وإن الخلق فطروا على الإقرار بالله، كما ستأتي أدلة ذلك إن شاء الله[6]، وعليه تعين البحث في مسألتين – الأولى: الأدلة الدالة على أن أول واجب إفراد الله بالعبادة المشروعة، والثانية: الأدلة الدالة على أن معرفة الله فطرية.

المسألة الأولى: الأدلة الدالة على أن أول واجب توحيد الله في الألوهية[7].

الدليل الأول: إن جميع الرسل قد دعوا إلى توحيد الله في عبادته، وذلك لأن الشرك الذي وقع

---

(١) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية شيخ الإسلام بحر العلوم العقلية والنقلية توفي سنة (٧٢٨هـ) من مؤلفاته: درء تعارض العقل والنقل، ومنهاج السنة النبوية. انظر: البداية والنهاية ١٤/١٤١-١٤٦.

(٢) درء تعارض العقل والنقل٨/١١.

(٣) انظر في تعريف هذا التوحيد: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٠/٣٣١، وتجريد التوحيد للمقريزي ص٤٥ وتيسير العزيز الحميد ٣٣-٣٦، وأضواء البيان ١/٤١، ورسالة في معنى العبادة ضمن مجموعة التوحيد ١/١٧٠.

(٤) هو أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن منده أحد الأئمة الحفاظ المصنفين في عقيدة أهل السنة والجماعة، ومن مصنفاته: الإيمان، والتوحيد، ولد سنة(٣١١هـ) وتوفي سنة (٣٩٥هـ).
انظر: طبقات الحنابلة ٢/١٦٧، وتذكرة الحفاظ ٣/١٠٣١.

(٥) الإيمان لابن منده ١/١٥٦، وانظر ١/١٦٢، ١٨٤، ٢٥٢، ٣٧٦، وغيرها.

(٦) انظر ص/ ٣٣

(٧) أشار إليها شيخ الإسلام في درء تعارض العقل والنقل ٨/٦-٧.

فيه من وقع كان في العبادة مع إقرارهمْ با لله رباً خالقاً حياً موجوداً بفطرتهم - أما الدليل على أن جميع الرسل دعوا إلى توحيد العبادة فكقول ا لله تعالى: ﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا ا لله واجتنبوا الطاغوت﴾ [النحل ٣٦]، وقوله: ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون﴾ [الأنبياء ٢٥]، وأما الدليل على أن الشرك الذي وقعوا فيه كان في الألوهية فكقوله: ﴿وما يؤمن أكثرهم با لله إلا وهم مشركون﴾ [يوسف ١٠٦] قال مجاهد[1]: ((إيمانهم قولهم: ا لله خالقنا ويرزقنا ويميتنا، فهذا إيمان، مع شرك عبادتهم غيره))[2] اهـ، وهذا يدل على إقرارهم بوجود ربهم، ويؤيده: قوله تعالى: ﴿قل من يرزقكم من السماء والأرض أم من يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر فسيقولون ا لله فقل أفلا تتقون﴾ [يونس ٣١]، فإقرارهم بربوبية ا لله ظاهر من الآية، وبه يظهر جلياً أن أول ما أمروا به هو ما خالفوا فيه وهو توحيد ا لله تعالى في عبادته، ويؤيده:

الدليل الثاني: إن الغاية من خلق الإنسان هي عبادة ا لله بامتثال شرعه، كما قال ا لله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات ٥٦]، مع بيانه أنه فطر الناس على الإقرار به[3]، فلا يكلفهم بتحصيل الحاصل، وإنما يأمرهم بعبادته ويحتج عليهم بعلمهم السابق بربوبيته، كقوله: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون (الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون﴾ [البقرة ٢١-٢٢]، فأمرهم بعبادته لأنه المتفرد بخلقهم والإفضال عليهم بأنواع النعم التي عددها، ونهاهم عن الشرك به لما يعلمون من ربوبيته، قال ابن عباس -رضي ا لله عنهما- في قوله: ﴿وأنتم تعلمون﴾: ((وأنتم تعلمون أنه لا رب لكم يرزقكم غيره، وقد علمتم أن الذي يدعوكم إليه الرسول من توحيده هو الحق لا شك فيه))[4].

---

(١) أبو الحجاج مجاهد بن جبر المكي، كان إماماً في التفسير مقدماً فيه على كل من أخذ عن ابن عباس -رضي ا لله عنهما- توفي سنة (١٠٢هـ) تقريباً. انظر: الجرح والتعديل ٣١٩/٨، و سير أعلام النبلاء ٤٤٩/٤.

(٢) أخرجه عنه ابن جرير الطبري في تفسيره جامع البيان ٧٧/١٣/٨-٧٨، وصحح إسناده الحافظ ابن حجر في فتح الباري ٥٠٣/١٣، ولعكرمة مثل قول مجاهد كما علقه البخاري في صحيحه (٥٠٠/١٣ مع الفتح) ووصله ابن جرير في تفسيره ٧٧/١٣/٨، وصححه ابن حجر في الفتح ٥٠٣/١٣، وانظر تغليق التعليق له ٧٦/٥.

(٣) انظر ص / ٣٤

(٤) أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره جامع البيان ١٦٤/١/١ وفي إسناده شيخ الطبري محمد بن حميد وهو الرازي ضعيف مع تبحره في العلم.

انظر: ميزان الاعتدال ٥٣٠/٣ والمعنى الذي رواه عن ابن عباس صحيح ومنقول كذلك عن عكرمة وقتادة

الدليل الثالث: وهو خاص بهدي رسول الله -ﷺ- وعبر عنه أبو المظفر السمعاني[1] بقوله: ((تواترت الأخبار أن النبي -ﷺ- كان يدعو الكفار إلى الإسلام والشهادتين))[2] اهـ، ومن ذلك على سبيل المثال قول الرسول -ﷺ- ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله...))[3] وقوله لمعاذ بن جبل - رضي الله عنه - لما بعثه إلى اليمن: ((فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة ألا إله إلا الله وأني رسول الله))[4] فهذا نص في أن الشهادتين أول واجب على المكلف، وكان أيضاً عند بيعة الرجال والنساء أول ما يبدأ به البيعة توحيد الله في عبادته بقوله: ((بايعوني على ألا تشركوا بالله شيئاً))[5].

الدليل الرابع: الإجماع، قال ابن المنذر[6]: ((أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم أن الكافر إذا قال: أشهد ألا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله وأن كل ما جاء به محمد حق، وأبرأ إلى الله من كل دين يخالف دين الإسلام، وهو بالغ صحيح يعقل: أنه مسلم))[7] اهـ وقال ابن القيم[8]:

وأيده ابن جرير الطبري في تفسيره المشار إليه ١/١/١٦٣-١٦٤.

(١) أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني الشافعي، وقد كان حنفياً توفي سنة (٤٨٩هـ) ومن مؤلفاته: الانتصار لأهل الحديث، والقواطع في أصول الفقه.

انظر: الأنساب للسمعاني ٧/١٣٩، وطبقات السبكي ٥/٢٣٥، و سير أعلام النبلاء ١٩/١١٤.

(٢) الانتصار لأهل الحديث -مختصره- ضمن صون المنطق والكلام للسيوطي ص١٧٢.

(٣) متفق عليه أخرجه البخاري في صحيحه في عدة مواضع منها: في الزكاة، باب وجوب الزكاة برقم ١٣٩٥ (صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري ٣/٣٠٧، وأخرجه مسلم في صحيحه ١/٥٠ كتاب الإيمان باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام رقم ١٩.

(٤) متفق عليه أخرجه البخاري في صحيحه (١/٩٤-٩٥ مع الفتح) كتاب الإيمان، باب ٧- برقم ٢٥، وأخرجه مسلم في صحيحه ١/٥١-٥٣، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله برقم ٢١، واللفظ له.

(٥) حديث بيعة الرجال، وهو متفق عليه، في صحيح البخاري برقم (١٨) (مع الفتح ١/٨١)، وصحيح مسلم برقم (١٧٠٩)، وأحاديث بيعة النساء فيهما كذلك برقم ٤٨٩٢ (مع الفتح ٨/٥٠٦) ورقم ٧٢١٤ (مع الفتح ١٣/٢١٦))، وصحيح مسلم برقم (١٨٦٦)

(٦) أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري الإمام الفقيه، من كبار الشافعية، من تصانيفه: الإشراف في اختلاف العلماء، وكتاب الإجماع، توفي سنة (٣١٨هـ).

انظر: طبقات الشافعية للسبكي ٣/١٠٢، و سير أعلام النبلاء (١٤/٤٩٠.

(٧) نقله عنه شيخ الإسلام ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ٨/٧ و لم أجده فيما طبع من كتبه.

(٨) محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي المعروف بابن قيم الجوزية، الإمام العلامة الحافظ برع في علوم كثيرة، توفي سنة (٧٥١هـ) من مؤلفاته: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، وأعلام الموقعين.

((أجمع المسلمون على أن الكافر إذا قال: لا إله إلا الله محمد رسول الله فقد دخل في الإسلام))[1]، وهذا يدل على أن ذلك أول الواجبات.

المسألة الثانية: الأدلة الدالة على أن معرفة الله فطرية:

إن كل من سلمت فطرته تكون معرفته بالله ضرورية، وإنما تكون نظرية كسبية في حق من فسدت فطرته بمؤثر خارجي، فيحتاج عندئذ للنظر[2] – وأدلة ذلك:

[١] قول رسول الله -ﷺ-: ((ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو يمجسانه أو ينصرانه))[3]، والفطرة هنا هي كما عرّفها الشيخ السعدي[4] بقوله: ((هي الخلقة التي خلق الله عباده عليها، وجعلهم مفطورين عليها وعلى محبة الخير وإيثاره وكراهية الشر ودفعه، وفطرهم حنفاء مستعدين لقبول الخير والإخلاص لله والتقرب إليه))[5] اهـ أي أن مُوجَب الفطرة ومقتضاها الإيمان بالله والإقرار به وحبه، والخضوع له، وهذه المقتضيات والموجبات تحصل شيئاً بعد شيء بحسب كمال الفطرة وسلامتها من الموانع، وليس المراد أن الإنسان حين يخرج من بطن أمه يعلم هذا الدين موحداً لله[6] لأن الله يقول: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً﴾ [النحل ٧٨]، والأدلة الدالة على صحة تفسير الحديث بما ذكر كثيرة منها:

الأول: إن الرسول -ﷺ- لم يذكر لموجب الفطرة ومقتضاها شرطاً، وإنما ذكر ما يمنع موجبها (يهودانه أو يمجسانه أو ينصرانه)، ولما ذكر المؤثرات الخارجية لم يقل (أو يسلمانه) مما يدل على أن المراد بالفطرة ما ذكرناه سابقاً.

الثاني: ورود روايات لهذا الحديث تفسر الفطرة المذكورة فيه، منها قوله -ﷺ-: ((على هذه الملة))[7]، وهذا يدفع كل تأويل متوهم لهذا الحديث.

انظر: البداية والنهاية ١٤/٢٤٦.

(١) مدارج السالكين ٣/٤٢١.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٣/٣٠٣-٣٠٤، ٣٠٦.

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه (٣/٢٦٠ مع الفتح) كتاب الجنائز، برقم ١٣٥٩، وأخرجه مسلم في صحيحه (٤/٢٠٤٧) كتاب القدر برقم ٢٦٥٨.

(٤) الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي التميمي توفي سنة (١٣٧٦هـ) له مؤلفات نافعة في التفسير والفقه والعقيدة منها: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، انظر ترجمته في مقدمة كتابه الرياض الناضرة لأحد تلاميذه.

(٥) بهجة قلوب الأبرار ص٦٤.

(٦) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٨/٣٨٣.

(٧) هو الحديث المخرج سابقاً وهذه اللفظة لمسلم في صحيحه ٤/٢٠٤٨.

الثالث: إن تفسير هذا الحديث بما ذُكر يؤيده كذلك ظاهر القرآن وأحاديث أخر ؛ أما ظاهر القرآن، فيقول الله تعالى: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ [الروم ٣٠] فقد عم الله كل الناس بهذه الفطرة ﴿فطر الناس﴾ وأضافها إليه إضافة مدح ﴿فطرة الله﴾، لأن ﴿فطرة﴾ منصوبة على المصدرية الدال عليها الفعل ﴿أقم﴾ ولا شك أن المأمور به حسن باتفاق، فيكون المعنى: إن إقامة الوجه للدين حنيفاً هي الفطرة التي فطر الله الناس عليها[1] وهذا هو المنقول عن عامة السلف[2].

وأما الأحاديث التي تؤيد تفسير الفطرة بما ذكر فمنها: قول الله تعالى فيما يرويه عنه رسول الله -ﷺ- في حديث قدسي: ((خلقت عبادي حنفاء كلهم وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم))[3]

الرابع: إن الصحابة ومن بعدهم من التابعين، فهموا أن المراد بالفطرة الإسلام، وذلك أن الصحابة لما سمعوا هذا الحديث من رسول الله -ﷺ- سألوه عن أطفال المشركين، وذلك لوجود المؤثر الخارجي الذي يغير تلك الفطرة، و لم يسألوا حينها عن أطفال المسلمين، مما يدل على أن الفطرة المقصود بها ما ذكر[4]، ويؤيده أن أبا هريرة - رضي الله عنه - راوي الحديث - تلا عقب الحديث قول الله تعالى ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ [الروم ٣٠]، أما التابعون ففهمهم يدل له قول الزهري[5]: ((يُصَلَّىٰ على كل مولود، وإن كان لِغَيَّةٍ، من أجل أنه ولد على فطرة الإسلام...))[6] ثم استشهد بالحديث المذكور.

[٢] إن البراهين العقلية تدل على وجود فطرة قابلة ومقتضية للخير، وأعظم ذلك: الإيمان بالله، وتفصيل ذلك بناءً على فرض جدلي، وهو أن معرفة الله ليست ضرورية وإنما نظرية:

أولاً: لو فرض أن معرفة الله نظرية وليست ضرورية، وطِلب إقامة أدلة على الإقرار بوجوده وبربوبيته، فعندئذ نقول: هذه الأدلة إما أن تستند إلى علوم نظرية أو ضرورية في إثباتها، لا يجوز إثباتها بعلوم نظرية، لأنه يتوجه السؤال إلى هذه العلوم النظرية كذلك بم أثبتت؟ فإن كانت نظرية

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٣٧٢/٨.

(٢) انظر: تفسير ابن جرير الطبري جامع البيان ٤٠/٢١/١١.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه (٢١٩٧/٤)، كتاب الجنة وصفة نعيمها، باب رقم ١٦ الحديث رقم ٢٨٦٥.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٣٧١/٨.

(٥) أبو بكر محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب الزهري الإمام الحجة الحافظ الفقيه توفي سنة (١٢٥هـ). أدرك بعض الصحابة. انظر: الجرح والتعديل ٧١/٨، و سير أعلام النبلاء (٣٢٦/٥.

(٦) أخرجه عنه البخاري في صحيحه (٢٦٠/٣ مع الفتح) برقم ١٣٥٨.

كذلك أدى ذلك إلى الدور القبلي والتسلسل في المؤثرات[1]، وذلك باطل، فلم يبق إلا القول بأن تلك العلوم النظرية تنتهي إلى علوم ضرورية فطرية أولية. وهذه العلوم الضرورية شرط وجودها صحة الفطرة وسلامتها، فبالفطرة السليمة مع حسن النظر يحصل المطلوب من العلم[2].

ثانياً: إن مجرد التعليم والتحضيض لا يحصل به العلم والإرادة، إلا إذا انضاف إلى ذلك قوة في النفس قابلة لذلك التعليم وتلك الإرادة، يوضحه أنا إذا أردنا تدريس البهائم والجمادات بعض العلوم وأعددنا لها وسائل تعليمية كما نهيء لبني آدم، لما حصل لها ما يحصل لبني آدم من العلم مع أن الوسائل متفقة، والسبب في ذلك اختلاف القوابل، والقابل هو مقتضى الفطرة، وهذا يدل على أنه لو لا ما في القلوب من الاستعداد لمعرفة الحقائق، لما أمكن النظر المؤدي إليها[3].

ثالثاً: إن الذي يريد أن ينظر ويستدل لمعرفة وجود الله لا بد أن ينقدح في نفسه شيئان، أحدهما: شعوره بمطلوبه أولاً -وهو إثبات وجود الله- والثاني: علمه بأن الدليل الذي يستدل به يؤدي إلى مطلوبه - وهذا يدل على وجود استعداد في النفس لمعرفة الحقائق[4]، فإن قيل: إن شعوره بمطلوبه كان بالتعليم لا بشيء مستقر أصلاً، فجوابه: إن التعليم وحده غير كافٍ، وإنما لا بد من وجود قوة في النفس قابلة لذلك التعليم، ويمكن أن يوجه سؤال للمعترض وهو: فمن علّم الشخص الأول إذاً؟ وذلك يؤدي إلى الاعتراف بالفطرة والإشهاد لا محالة.

-وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية ثمانية براهين عقلية تدل على إثبات الفطرة بالمعنى المعروف عند سلف الأمة[5]- واكتفيت بالثلاثة هنا.

[٣] ومما يدل على أن معرفة الله فطرية: شعور الإنسان بحاجته وافتقاره إلى ربه في بقائه وتقلبه، خاصة عند الشدائد والأهوال التي يشعر أنه لا يمكنه الخروج منها وحده - فما من إنسان تلم به شدة لا مخرج له منها إلا اتجه إلا ما هو أقوى منه ليخلصه وهو الله، حتى المشركين كما قال الله

---

(١) سيأتي شرح الدور القبلي - إن شاء الله - ص١٣٧، وأما التسلسل في المؤثرات أو العلل أو الفاعلين، فالمراد به: ((أن يكون للفاعل فاعل، وللفاعل فاعل، إلا ما لا نهاية له، وهذا متفق على امتناعه بين العقلاء)). درء تعارض العقل والنقل ٣٢١/١. ويوجد تسلسل آخر متنازع في جوازه - والصحيح جوازه - وهو: ((التسلسل في الآثار: بأن يكون الحادث الثاني موقوفاً على حادث قبله، وذلك الحادث موقوف على حادث قبل ذلك، وهلم جراً)) درء تعارض العقل والنقل ٣٢١/١.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٣٠٩/٣.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٤٦٠/٨-٤٦١.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٦٢/٥ و مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٤٨/١.

(٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٤٥٦/٨-٤٦٨.

تعالى: ﴿وإذا مس الإنسان ضر دعا ربه منيباً إليه ثم إذا خوله نعمة منه نسي ما كان يدعو إليه من قبل وجعل لله أنداداً ليضل عن سبيله قل تمتع بكفرك قليلاً إنك من أصحاب النار﴾ [الزمر ٨] فإذا كان شعوره بحاجته إلى ربه ضرورياً، فأولى أن يكون شعوره بوجوده ضرورياً. - حتى الوثني، والملحد الذي لا يقر بوجود الله يحيل سبب وجوده إلى الطبيعة - وذلك سببه فساد فطرته وتغيرها- ولكن الشاهد إقراره بوجود خالق وإن لم يهتد إليه[1].

[٤] إنه قد تقدم أن أول واجب هو إفراد الله بالعبادة وفق ما شرع مع ذكر الأدلة[2]، وتقرير الحجة هكذا[3]:

(١) لو لم يكن الإقرار بالله وربوبيته فطرياً، لدعاهم إليه أولاً، إذ لا يتصور تكليفهم بعبادته وهم لم يعرفوا وجوده.

(٢) وكذلك لساغ لمعارضي الرسل عند دعوتهم بقول الله: ﴿فاعبدون﴾ أن يعترضوا بعدم معرفتهم له فكيف يأمرهم؟ ولما لم يحدث ذلك، دل على أن المعرفة كانت مستقرة عندهم،ويوضح ذلك ويجليه أنه كان بين آدم ونوح عليهما السلام مدة عشرة قرون، والناس كلهم كانوا على الإسلام -كما قال ابن عباس - رضي الله عنهما[4] - مستدلاً بقول الله: ﴿وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح﴾ [الإسراء ١٧] فنص الله على أن الإهلاك كان بعد نوح عليه السلام، وهو لا يهلك إلا إذا خالف المُرسَل إليهمَ رسوله، فدل على أن من قبلهم كانوا على الإسلام، إذاً فالأصل هو التوحيد، ومنه معرفة الله.

ولما حدث الشرك في زمن نوح -عليه السلام- كان شركهم في الألوهية وليس في الربوبية، كما قال الله عن قوم نوح: ﴿وقالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن وداً ولا سواعاً ولا يغوث ويعوق ونسراً﴾ [نوح ٢٣] قال ابن عباس رضي الله عنهما: ((أسماء رجال صالحين من قوم نوح، فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم التي كانوا يجلسون أنصاباً، وسموها بأسمائهم، ففعلوا، فلم تعبد، حتى إذا هلك أولئك وتنسخ العلم عبدت))[5].اهـ ولذلك أرسل الله إليهم نوحاً بقوله:

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٤٨/١-٤٩، و درء تعارض العقل والنقل ١٢٦/٣، ودلائل التوحيد للقاسمي ١٩١-١٩٢.

(٢) انظر ص ٣٠ ــ ٣٢

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل ١٣٠/٣، ٤٤٠/٨، ٤٩١.

(٤) ذكره ابن كثير في تفسيره ٣٣/٣ وعزاه إلى البخاري و لم أجده فيه.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه (٥٣٥/٨ مع الفتح) كتاب التفسير - باب (١) من سورة نوح برقم ٤٩٢٠.

﴿لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره﴾ [الأعراف ٥٩] وهكذا كل رسول كان يأتي قومه يأمرهم بعبادة الله وحده - مما يدل على أن المستقر في فطرهم هو الاعتراف بربوبية الله - ولذلك كان يحتج عليهم بإقرارهم هذا ليفردوا له العبادة كما تقدم[١].

ومعلوم أن كل أقوام الرسل كانوا كذلك إلا ما أثر عن فرعون المتظاهر بإنكار الرب تعالى، وقوم إبراهيم عليه السلام[٢]، ومع ذلك فالطريقة التي سلكها الأنبياء لإثبات وجود الله غير الطريقة التي سلكها المتكلمون - كما سيأتي مفصلاً في موضعه إن شاء الله-[٣].

وفي الجملة إن الرسل كانت تقول لأقوامها: ﴿أفي الله شك فاطر السموات والأرض﴾ [إبراهيم ١٠] قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((فدل ذلك على أنه ليس في الله شك عند الخلق المخاطبين، وهذا يبين أنهم مفطورون على الإقرار))[٤] اهـ.

هذا وليعلم أن أهل السنة لما قالوا إن معرفة الله فطرية، لم يطلقوا ذلك في حق كل إنسان، وإنما قيدوا ذلك في حق من سلمت فطرته، كما جاء في الحديث السابق[٥] فكل من سلمت فطرته فالنظر لإثبات وجود الله ليس واجباً عليه، وأما من تغيرت فطرته فأنكر وجود الله، فيلزمه أن يثبت وجود الله أولاً بأي دليل شرعي، ثم يعبد الله جل وعلا، فوجوب إثبات وجود الله في مثل هذه الحالة من نوع وجوب الوسائل المؤدية إلى الغاية، أي أن ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب، فمن لم يعرف وجود الله لا يعبده، فوجب عليه عندئذ تحقيق هذه الوسيلة ليقوم بالواجب المقصود والغاية المطلوبة وهو إفراد الله جل وعلا بالعبادة[٦].

وليُعلم كذلك أن أهل السنة لما قالوا إن المعرفة ضرورية، لم يقولوا إن هذه المعرفة كافية، وإنما قالوا: يجب عليه أن يحصل معرفة أخرى، وهي عبادة الله جل وعلا بما شرع، فالمعرفة الأولى: معرفة فطرية، والمعرفة الثانية: معرفة كسبية إيمانية لا تحصل إلا بالوحي، أما الأولى، فيمكن أن تحصل بالعقل، وهي كذلك معرفة مستلزمة للمعرفة الثانية مقتضية لها[٧].

---

(١) انظر ص ٣٠ـ ٣١

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٤٠٣/٧-٤٠٤.

(٣) انظر ص ٣٨ ـ ٤٣

(٤) درء تعارض العقل والنقل ٤٤١/٨.

(٥) انظر ص ٣٣

(٦) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٨/٨.

(٧) انظر: الحجة في بيان المحجة لأبي القاسم التيمي ٤٠/٢-٤١، و درء تعارض العقل والنقل ٤٥٨/٧، و شرح الكوكب المنير ٣١٠/١.

فإذ قد عُلم ذلك، فلتعقد مسألة عن طرق معرفة وجود الله:

المسألة الثالثة: طرق معرفة وجود الله عند أهل السنة:

إن الطرق الدالة على وجود الله كثيرة، ولا يصح حصرها في النظر العقلي فقط كما يزعم المتكلمون، فمن تلك الطرق: دلالة الآيات، ودلالة العقل، وفيما يأتي إشارة إلى تلك الطرق، والاستدلال على أنها تُحصِّل معرفة وجود الله تعالى:

الأول: دلالة الآيات:

والآية هي العلامة(١)، فآية الشيء: علامته الدالة عليه(٢)، ودلالة الآيات تشمل آيات الأنبياء، وآيات النفس، وآيات الآفاق، وآيات المكذبين للرسل..(٣).

[١] دلالة آيات الأنبياء على وجود الله:

وهذه الطريقة شرعية لمجيء الشرع بها، وهي قوية في دلالتها، لا شك فيها(٤)، لأنها جمعت بين دلالة الحس ودلالة العقل؛

-أما دلالة الحس: فشهود الآيات عياناً، وذلك يؤدي إلى علم ضروري، لأنها من جنس الحوادث التي تحدث بل أشد لقوتها وغرابتها، ثم يحصل نقلها بعد ذلك نقلاً متواتراً يحصل العلم الضروري به.

-وأما دلالة العقل، فلأن ارتباطها بمدلولاتها أقوى من ارتباط الأدلة العقلية الأخرى بمدلولاتها، ولأنها عند حدوثها وبعد انقضائها لم يقع لها معارض البتة ((واعتضد ذلك بأمرين: أحدهما: استمرار نصر الأنبياء في عاقبة أمرهم وإهلاك أعدائهم بالآيات الرائعة، وثانيهما: سلامتهم وأتباعهم، ونجاتهم على الدوام من نزول العذاب على أعدائهم ولا مرة واحدة، وذلك بيِّن في القرآن))(٥).

ولهذا قال ابن القيم عن هذه الطريقة: ((وهذه الطريق من أقوى الطرق وأصحها وأدلها على الصانع وصفاته وأفعاله(٦)، وارتباط أدلة هذه الطريق بمدلولاتها أقوى من ارتباط الأدلة العقلية

---

(١) انظر: التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي ١/١٥.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١/٤٨، ٩/١٤٢.

(٣) انظر: أضواء البيان للشنقيطي ٧/٧٤-٧٥.

(٤) انظر: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي ٤٥-٤٦، والحجة في بيان المحجة لأبي القاسم التيمي ٢/١١٦-١١٧، و مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١١/٢٧٧، وإيثار الحق على الخلق لابن الوزير ٥٤.

(٥) قاله ابن الوزير في إيثار الحق على الخلق ص٥٥.

(٦) يقيِّد كلام ابن القيم بما قاله شيخ الإسلام: ((فإنه يعلم بالفطرة وبالعقل إثبات الصانع على طريق الإجمال، وأما

الصريحة بمدلولاتها، فإنها جمعت بين دلالة الحس والعقل، ودلالتها ضرورية بنفسها، ولهذا يسميها الله آيات بينات))[1] اهـ

ووجه ذلك أن أي رسول إذا أرسله الله إلى قومه، أيده بالآيات المعجزات تصديقاً له، كما قال الله تعالى: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب﴾ [الحديد ٢٥] وقال رسول الله -ﷺ-: ((ما من الأنبياء من نبي إلا أُعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إليَّ...))[2] فيأتي ذلك الرسول قومه مبيناً لهم أنه رسول من الله، فيأمرهم بعبادة الله وحده، وترك الشرك به، ويأتيهم بالآيات التي تؤيده وتدل على صدقه، فإذاً ههنا أمور أربعة:

الأمر الأول: بيان أنه رسول.

الأمر الثاني: بيانه أن الله هو الذي أرسله، سواء كان المخاطَب مقراً بوجود الله أو غير مقر بوجوده[3].

الأمر الثالث: بيانه أنه مرسل لدعوة الناس إلى إفراد الله بالعبادة.

الأمر الرابع: إتيانه بآية تدل على صدقه في الأمور الثلاثة المتقدمة.

وجهة دلالتها أنها حصلت عند دعواه تلك الأمور، وأنه لا سبيل إلى معارضتها، لأنها لا يقدر على مثلها أحد من الخلق، فدل ذلك على أنها من الله، ولأنها كذلك حدث عظيم لا بد لها من مُحدِث أحدثها، وهو الله سبحانه وتعالى[4].

ومن الأدلة الدالة على أنه يمكن إثبات وجود الله بآيات الأنبياء:

١ - استدلال موسى -عليه السلام- بآيتين لإثبات ربوبية الله وإبطال ربوبية فرعون: فإن فرعون كان متظاهراً بإنكار وجود الله كما قال الله عنه: ﴿قال فرعون وما رب العالمين﴾ [الشعراء ٢٣]، فحاجه موسى عليه السلام بأدلة هي آيات لله في الآفاق والأنفس، تبطل ادعاء فرعون للربوبية[5] - وهي وحدها كافية - ثم ذكر له بعد إصراره وعناده وتهديده آيتين تدلان على صدقه - وهما قلب

تفصيل صفاته وأسمائه فتعلم بالسمع))إ.هـ. درء تعارض العقل والنقل ٣٠٨/٧.

(١) الصواعق المرسلة لابن القيم ١١٩٧/٣.

(٢) متفق عليه ؛ أخرجه البخاري في فضائل القرآن (٦١٨/٨ مع الفتح) باب كيف نزل الوحي.. رقم (٤٩٨١) وأخرجه مسلم في صحيحه (١٣٤/١) - كتاب الإيمان باب زيادة طمأنينة القلب بتظاهر الأدلة رقم (١٥٢).

(٣) مثال من لم يكن مقراً بوجود الله ولو ظاهراً: فرعون.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٣٠٧/٧، ٤١/٩، وإيثار الحق على الخلق ٥٥.

(٥) سيأتي ذكر الآيات الدالة على ذلك إن شاء الله ص / ٤٢

العصا ثعباناً، وإخراج اليد من جناحه بيضاء - فقال الله جل وعلا في ذلك: ﴿قال لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين • قال أولو جئتك بشيء مبين قال فأت به إن كنت من الصادقين • فألقى عصاه فإذا هي ثعبان مبين • ونزع يده فإذا هي بيضاء للناظرين﴾ [الشعراء ٢٩-٣٣] فموسى عليه السلام استدل على كذب فرعون في ادعائه الألوهية والربوبية وعلى استحقاق الله لذلك كله وأنه مرسل من الله بذلك، بما ذكره من الآيتين.

٢-ومن الأدلة الدالة على أنه يمكن الاستدلال بالآيات المعجزة لإثبات وجود الله، ما قاله الله تعالى في إثبات صدق رسول الله -ﷺ- واستحقاق الله للألوهية بأعظم آية لرسوله -ﷺ- وهي القرآن، فقال: ﴿أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين • فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله وأن لا إله إلا هو فهل أنتم مسلمون﴾ [هود ١٣-١٤]، فجعل الله عجزهم عن الإتيان بمثله: آية على صحة نبوة عبده ورسوله محمد بن عبد الله -ﷺ- وعلى تفرده بالألوهية[1]، وقد حقق أهل السنة أن توحيد الألوهية متضمن لتوحيد الربوبية[2] وعليه فثبوت الألوهية يعني ثبوت الربوبية ضمناً، ضرورةَ ثبوت المتضمَّن بثبوت المتضمِّن.

وسيأتي في الباب الثاني مزيد بيان في الأدلة على صدق الأنبياء إن شاء الله[3]. وهي كلها دالة كذلك على استحقاق الله جل وعلا للعبادة، فتكون دلالتها على ربوبيته من طريق الأولى.

[٢] و [٣] دلالة الآيات النفسية والآفاقية الكونية:

ومن الأدلة فيها قول الله تعالى: ﴿يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج • ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيي الموتى وأنه على كل شيء قدير • وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور﴾ [الحج ٥-٧] فإن الله جعل ما ذكره من آيات نفسية

---

(١) انظر: جامع البيان -للطبري- ١٠/١٢/٧، و معالم التنزيل -للبغوي- ١٦٥/٤، و مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٧٩/١١، وتفسير ابن كثير ٤٣٩/٢، وفتح القدير للشوكاني ٤٨٦/٢.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لشيخ الإسلام ابن تيمية ٣١٣/٣، و درء تعارض العقل والنقل له ٣٩١/٧، وتجريد التوحيد للمقريزي ص٤٥.

(٣) انظر ص ٢١٢-٣٢٠ ، ٢٩٨

وآفاقية دالة على أنه الرب الحق المستحق لأن يعبد، وأنه القدير على خلق تلك الأشياء فلا تعجزه إعادتها يوم القيامة[1].

وقال الله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت ٥٣] فبين الله جل وعلا أن ما يريه للناس من آياته في الآفاق -وهي المناحي- وفي أنفسهم دلالة على أنه الإله الحق المعبود وأن غيره لا يستحق عبادة أبداً[2]، وذلك دال على ربوبيته بطريق الأولى.

وتلك الآيات وإن لم يكن المراد منها إثبات الربوبية -لأن من أنزلت فيهم كانوا يقرون بالربوبية- إذ المراد إثبات الوحدانية في الألوهية، إلا أنه يمكن الاستدلال بها لإثبات الوحدانية في الربوبية بدلالة التضمن والأولى، وقد نبّه أهل العلم على ذلك، منهم ابن جرير[3] في تفسير قول الله تعالى: ﴿إن في خلق السمٰوات والأرض...﴾ [البقرة ١٦٤] الآية فقال: ((والصواب من القول في ذلك أن الله تعالى ذكره نبّه عباده على الدلالة على وحدانيته وتفرده بالألوهية دون كل ما سواه من الأشياء بهذه الأشياء..... فإن الله حاج بذلك قوماً كانوا مقرين بأن الله خالقهم، غير أنهم يشركون في عبادته الأصنام والأوثان...... والذين ذكروا بهذه الآية واحتج عليهم بها : هم القوم الذين وصفت صفتهم، دون المعطلة والدهرية، وإن كان في أصغر ما عدّ الله في هذه الآية من الحجج البالغة المقنع لجميع الأنام))[4].

وقال أبو الشيخ[5]: ((ذِكْرُ نوع من التفكر في عظمة الله عز وجل ووحدانيته وحكمه وتدبيره وسلطانه، قال الله تعالى: ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ [الذاريات ٢١] فإذا تفكر العبد في ذلك استنارت له آيات الربوبية، وسطعت له أنوار اليقين، واضمحلت عنه غمرات الشك وظلمة الريب))[6] فيتم التقرير بتلك الآيات أولاً على ربوبية الله، ثم الإلزام بها ثانياً على ألوهية الله سبحانه.

---

(١) انظر: جامع البيان -للطبري- ١٠/١٧/١٢٠.

(٢) انظر: أضواء البيان للشنقيطي ٧/٧٥.

(٣) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري الإمام الحافظ المفسر الفقيه، من تآليفه: جامع البيان في التفسير، وتبصير أولي النهى معالم الهدى توفي سنة (٣١٠هـ). انظر: سير أعلام النبلاء ١٤/٢٦٧.

(٤) جامع البيان -للطبري- ٢/٢/٦٢، ٦٥، ٦٦.

(٥) هو أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان، أحد الأئمة الحفاظ.له مصنفات منها: كتاب السنة، وكتاب العظمة، توفي سنة (٣٣٩هـ). انظر: ذكر أخبار أصبهان ٢/٩٠، وتذكرة الحفاظ ٣/٩٤٥.

(٦) العظمة لأبي الشيخ الأصبهاني ١/٢٧١.

وقال ابن كثير(١) في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿الـذي جعـل لكـم الأرض فراشـاً﴾ [البقـرة ٢٢] الآية قال: ((وهذه الآية دالة على توحيده تعالى بالعبادة وحده لا شريك له، وقد استدل بها كثير من المفسرين كالرازي(٢) وغيره على وجود الصانع(٣)، وهي دالة على ذلك بطريق الأولى))(٤) اهـ.

ومن الأدلة الدالة على أنه يمكن الاستدلال بالآيات النفسية والكونية علـى معرفـة الله في ربوبيتـه وألوهيته: ما ذكره الله من محاجة موسى -عليه السلام- لفرعون المتظاهر بجحد الربوبية، فسأل عـن وصف الله جل وعلا سؤالاً إنكارياً(٥)، فقال الله جل وعلا: ﴿قال فرعـون ومـا رب العـالمين●قـال رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين●قال لمن حوله ألا تستمعون●قـال ربكـم ورب آبائكم الأولين●قال إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون●قال رب المشرق والمغرب ومـا بينهمـا إن كنتم تعقلون﴾ [الشعراء ٢٣-٢٨].

الثاني: المقاييس العقلية:

وقد ينتفع بهذه المقاييس من ينفي وجود الله، فهي نوع من النظر العقلي، ولكن يشـترط فيـه أن لا يكون مستلزماً لباطل، كدليل الحدوث عند المتكلمين القائم على أن كل ما لا يخلو عـن الحـوادث فهو حادث – فجرهم إلى إنكار صفات الله الاختيارية.

ويمكن نظم هذا الدليل العقلي [الصحيح] كما يلي:

١- إن وجود موجودات حادثة بعد أن لم تكـن معلـوم بضـرورة العقـل وبالمشـاهدة كحـدوث السحاب والمطر والشجر والإنسان وغير ذلك.

٢- هذه المحدثات إما أن تكون وُجدت من عدم أو من مُحدِث لها، فـالأول ظـاهر البطـلان، إذ العدم ليس بشيء فكيف يوجد غيره! وأما الثاني – وهو أن يكون لها مُحـدِث أحدثهـا- فـلا يخـرج عن أحد ثلاثة احتمالات ؛ أحدها: أن يكـون هـذا المحدِث قـد أحـدث نفسَـه، والثـاني: أن يكـون المُحدِث مُحدَثاً لمحدِث آخر، وهكذا.. إلى غير غاية، والثـالث: أن يكـون المُحـدِث واجـبَ الوجـود

---

(١) إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي الشافعي المفسر المحدث المؤرخ، من مؤلفاته: تفسير القـرآن العظيـم،والبدايـة والنهاية، توفي سنة (٧٧٤هـ). انظر: الدرر الكامنة ٣٧٣/١، وشذرات الذهب ٢٣١/٦.

(٢) أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي أحد فقهاء الشافعية. اشتغل بالفقه وأصوله وعلم الكلام وبـرع في ذلك كله، من مؤلفاته: المحصول في أصول الفقه، والمطالب العالية، توفي سنة (٦٠٦هـ).

انظر: البداية والنهاية ٦٠/١٣-٦٢، وطبقات السبكي ٨١/٨.

(٣) انظر: تفسير الرازي ـ مفاتيح الغيب ـ ٨٧/١ ـ ٩٠

(٤) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٥٨/١.

(٥) انظر: منهاج السنة النبوية ٢٧١/٢، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٣٣٢/٣.

بنفسه.

٣-أما الاحتمال الأول - وهو أن يكون أحدث نفسه- فظاهر البطلان بالضرورة العقلية، والاحتمال الثاني -ظاهر البطلان بالضرورة العقلية كذلك - لأنه يؤدي إلى التسلسل الممنوع، وهو التسلسل في المؤثرين - ويوضح بطلانه: أن المُحدَث الواحد لا يحدث إلا بمحدِث، فإذا كثرت الحوادث، كان احتياجها إلى المحدِث أولى، وهي كلها مُحدَثات، فكلها إذاً محتاجة إلى مُحدِث لا يحتاج إلى غيره - وبه ينقطع التسلسل.

فإذا بطل الأول والثاني، تعين الثالث: وهو أن يكون هذا المُحدِث واجب الوجود بنفسه، غني عن غيره، وما عداه فقير محتاج إليه - وهو الله سبحانه وتعالى-[1].

وهذا الاستدلال دل عليه قول الله تعالى: ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾ [الطور ٣٥]، وفيه يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ((وهذا التقسيم في الآية حاصر، ذكره الله بصيغة الاستفهام، ليبين أن هذه المقدمات معلومة بالضرورة، لا يمكن جحدها، يقول: ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾ [الطور ٣٥] أي من غير خالق خلقهم، أم هم خلقوا أنفسهم؟ وهم يعلمون أن كلا النقيضين باطل، فتعين أن لهم خالقاً خلقهم سبحانه وتعالى))[2].

ما تقدم هو بعض ما يدل على العلم بوجود الله جل وعلا، فإن الطرق كثيرة ولا ينبغي حصرها في طريق واحد[3]. أما تلك الطرق المعتاصة المستلزمة للباطل فيجب ردها، والإبقاء على النظر العقلي الصحيح. وقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((فطرق المعارف متنوعة في نفسها، والمعرفة بالله أعظم المعارف، وطرقها أوسع وأعظم من غيرها، فمن حصرها في طريق معين بغير دليل يوجب نفياً عاماً لما سوى تلك الطريق، لم يقبل منه، فإن النافي عليه الدليل، كما أن المثبت عليه الدليل))[4].

المسألة الرابعة: اعتراضات المتكلمين على أهل السنة:

لقد اعترض المتكلمون على أهل السنة في قولهم: إن معرفة وجود الله وربوبيته فطرية عند عامة الخلق إلا من فسدت فطرته، ويمكن تلخيص اعتراضاتهم فيما يلي:

الاعتراض الأول:

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٥/٣٥٧-٣٥٨، ١٦/٤٤٤، وشرح العقيدة الطحاوية ص١١٣، والرياض الناضرة للسعدي ص٢٤٧.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٥/٣٥٩.

(٣) انظر بعض هذه الطرق في درء تعارض العقل والنقل ٨/٤٣-٤٥، ٤٦.

(٤) درء تعارض العقل والنقل ٨/٤٦ وانظر منهاج السنة النبوية ٢/٢٧٠.

قال الزركشي معترضاً على كون المعرفة ضرورية: ((فلو كانت ضرورية لكان التكليف بها محالاً، ونحن مكلفون بمعرفته، قال تعالى: ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾ [محمد ١٩]))[١]. اهـ ووجه كونه محالاً: أن الإنسان إذا كان مقراً بوجود الله، فإن العلم بوجوده حاصل له، فكيف يكلف بتحصيل الحاصل، فلما ورد التكليف بالمعرفة دل على أن المعرفة نظرية لا ضرورية.

والجواب: من وجهين:

الوجه الأول: إن الآية ليست في توحيد الربوبية، وإنما في الأمر بتوحيد الألوهية المتضمن لتوحيد الربوبية دون عكس، وذلك للآتي:

١- إن معنى (إله) هو المعبود في لغة العرب[٢]، ولذلك قال ابن عباس -رضي الله عنهما-: ((الله ذو الألوهية والمعبودية على خلقه أجمعين))[٣].

٢-إن الذين نزل فيهم القرآن كانوا يقرون بوجود الله تعالى، وإنما أشركوا بالله في العبادة -وهم مشركو العرب-[٤]. فلم يكونوا شاكين في وجود الله.

الوجه الثاني: إن الأمر بالعلم في الآية ليس هو مجرد التصور[٥]، وإنما المراد به العلم المتبوع بالصدق والإخلاص واليقين والانقياد والقبول والمحبة[٦]، ولذلك فإن فُرض وجودُه، فلا مانع من الأمر به، لأنه مما يقبل الزيادة والنقصان، فيكون الأمر به أمراً بزيادة اليقين والعمل، أو قد يكون الأمر به أمراً بالاستقامة والاستدامة عليه(*)، وعليه فلا يكون التكليف به تكليفاً بالمحال، لأنه ليس تحصيلَ حاصل.

أما على قول المتكلمين إن الأمر أمر بوجوب معرفة وجود الله، فيلزم أن يكون الرسول -ﷺ- غير عالم بوجود الله! وهذا قول في غاية الشناعة.

الاعتراض الثاني:

وقد عبر عنه الخطيب البغدادي[٧] بقوله: ((لا يجوز أن يكون [أي العلم بإثبات الصانع حاصلاً]

---

(١) البحر المحيط للزركشي ١/٧٠.

(٢) انظر: الصحاح للجوهري -مادة (أله) - ٦/٢٢٢٣.

(٣) أخرجه ابن جرير في جامع البيان ١/١/٥٤.

(٤) انظر ما تقدم في ذلك وأدلته ص ٣٠-٣١ ، ٣٦

(٥) انظر: المفردات للراغب الأصفهاني ص٥٨٠ في بيانه لنوعي العلم.

(٦) انظر ما ذكره أهل العلم في شروط الانتفاع بكلمة التوحيد في فتح المجيد ص٦١، ومعارج القبول ١/٣٧٨، والكواشف الجلية ص٣٥.

(٧) أحمد بن علي بن ثابت بن مهدي البغدادي. الإمام الحافظ المحدث صاحب التصانيف، من مؤلفاته: الفقيه

(*) ولكن هذا الوجه فيه نظر، لأن العبد مكلف في الوقت المعين بالفعل المعين، فليس هناك فعل منفصل معين يكون دائماً. انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٤/٢٧-٣٨.

بالضرورة، لأنه لو كان كذلك لم يختلف العقلاء فيها))[1] اهـ وقال الآمدي[2] نحو هذا القول، وادعى أن أكثر العقلاء على ذلك[3].

والجواب: من وجهين:

الوجه الأول: إنا إنما ادعينا أن المعرفة ضرورية في حق من سلمت فطرته، وقد ذكرنا الأدلة الدالة على ذلك بما لا يمكن دفعه. وعليه فلا مانع من أن تكون المعرفة نظرية في حق بعض الناس.

الوجه الثاني: إن المخالف في هذا الأمر لا يخلو: إما أن يكون:

(١) من أهل الكلام المذموم - وعندئذٍ لا يقال إن أكثر العقلاء على ذلك- ولا شك أن الإنسان قد يدخل على نفسه إشكالات في أشياء يعلمها، فيحصل له بسببها شك أو تردد.

(٢) أو يكون من الجاحدين لربوبية الله تعالى إما ظاهراً -كشأن فرعون- أو ظاهراً وباطناً، فالنوع الأول هو في الحقيقة مقر بوجود الله، وأما النوع الثاني فيلزمه النظر، ومع ذلك فلا يخلو من علوم فطرية أولية، يمكن بها التوصل إلى إثبات وجود الله - ولذلك تجدهم مقرين بحدوثهم، ولكنهم يحيلون ذلك إلى الطبيعة.

هذا وقد أقر بعض أهل الكلام بفطرية المعرفة كما سيأتي النقل عنهم إن شاء الله[4].

الاعتراض الثالث:

قالوا: إن الإنسان لا تحصل له المعرفة ابتداءً في نفسه، فلو ((خلا ونفسه من مبدء نشئه لم يجد ذلك من نفسه أصلاً، والأصل عدم الدليل المفضي إليه، فمن ادعاه لا بد له من بيانه))[5].

والجواب من أربعة وجوه:

الوجه الأول: إن قولهم: لا يمكن أن تحصل المعرفة ابتداءً، يعد مصادرة للمطلوب، لأنه من موارد النزاع، وهو هل المعرفة ضرورية حاصلة بالفطرة، أو هي نظرية لا تحصل ابتداءً!؟

الوجه الثاني: إن قولهم عن المعرفة إنها لا تحصل مبتدأة في النفس، دعوى تمكن مقابلتها بضدها،

والمتفقه في أصول الفقه، وشرف أصحاب الحديث، توفي سنة ٤٦٣هـ). انظر: سير أعلام النبلاء ٢٧٠/١٨.

(١) الفقيه والمتفقه ١٧٨/١.

(٢) علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الآمدي الشافعي الأصولي الأشعري، من مؤلفاته: الإحكام، وغاية المرام في علم الكلام، توفي سنة (٦٣١هـ). انظر: البداية والنهاية ١٥١/١٣، وطبقات السبكي ٣٠٦/٨.

(٣) انظر: الإحكام في أصول الأحكام له ٢٢٤/٢.

(٤) انظر ص ٦٥- ٦٦

(٥) قاله الآمدي في إحكامه ٢٢٤/٢، وعبر عن المعرفة الضرورية الفطرية بالتقليد!!

فيقال: إن المعرفة تحصل مبتدأة في النفسْ ضرورة. وعندئذ لا يمكنهم نفي هذا الكلام إلا باستقراء فاسد أو ناقص[1]، كقوله: (([لو] خلا ونفسه من مبدء نشئه لم يجد ذلك من نفسه أصلاً)).

الوجه الثالث: إنا ذكرنا براهين نقلية وعقلية على صحة القول بفطرية المعرفة عند عامة الخلق[2]، وعليهفلا يضرنا نفيهم لوجدان الدليل، وهو قوله: ((والأصل عدم الدليل المفضي إليه، فمن ادعاه لا بد له من بيانه)) فقد بيناه والحمد لله.

الوجه الرابع: إن المتكلمين قد أقروا بوجود علوم ضرورية -كعلم الإنسان بوجود نفسه- فالعلم بوجود خالقه إذاً أولى أن يكون ضرورياً[3] وقد أقر بهذا بعض من اشتغل بالكلام دهراً طويلاً، كما سيأتي إن شاء الله[4].

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٣٧/٨.

(٢) انظر ص ٣٣ ـ ٣٦

(٣) وذلك لأنه مستند إلى مقدمات أولية ضرورية، لا يمكن دفعها أبداً، وقد تقدم ذكر شيء من ذلك في المقاييس العقلية الموافقة للفطرة ص/ ٤٢ـ ٤٣

(٤) انظر ص ٦٥ـ ٦٦

المطلب الثاني

أقوال المتكلمين في أول واجب على المكلف وطريق تحصيله عندهم

لقد ظهر من النقل السابق عن الزركشي أن المتكلمين لهم أربعة أقوال في الواجب الأول بحسب الظاهر[1]، وقد أمكن الجمع بين ثلاثة منها، وهي: المعرفة، والنظر، والقصد إلى النظر، فمحصلها: أن المعرفة واجبة قصداً والنظر واجب لكونه وسيلة إلى المعرفة، والقصد إلى النظر واجب لأنه وسيلة أبعد إلى المعرفة[2]، والقول الآخر هو أن أول واجب هو الشك.

ويلاحظ من هذه الأقوال الأربعة: اتفاقهم على أن معرفة الله غير ضرورية، ولذلك فهم كلهم قد أوجبوا النظر، على خلاف بينهم في المراد بالوجوب والنظر، وذكروا أن مقابل النظر هو التقليد، ولذلك نقل الزركشي قولين في قبول التقليد، ولذلك فرسم مسائل هذا المطلب على النحو التالي:-

المسألة الأولى: أقوال المتكلمين في الواجب الأول على المكلف.

المسألة الثانية: طريق تحصيل المعرفة عند المتكلمين - مع المناقشة -.

المسألة الأولى: أقوال المتكلمين في الواجب الأول على المكلف.

وينبغي أولاً ملاحظة اتفاق هؤلاء المتكلمين الموجبين للنظر: على أن الإيمان بالله ورسوله يعد الواجب الثاني، ولذلك قال الباقلاني[3]: ((إن أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد: النظر... والثاني من فرائض الله عز وجل على جميع العباد: الإيمان به والإقرار بكتبه ورسله...))[4]! ويمكن تلخيص أقوال المتكلمين في قولين:

أولاً: قول الجبائي: إن الواجب الأول: هو الشك:

يرى أبو هاشم الجبائي أن أول واجب على المكلف هو الشك، واستدل لذلك بأن المعرفة متوقفة على قصد إيقاعها، والقصد متوقف على الشك لا على المعرفة، إذ لو لم يشك لكان عارفاً، والمعرفة الحاصلة لا يتعلق بها طلب، لما يلزم من تحصيل الحاصل، وهو ممتنع، أما الطلب من الشاك فغير

---

(١) انظر ص/ ٢٨ - ٢٩

(٢) لقد تقدم قول الباجوري في هذا الجمع ص٢٩وانظر زيادة عليه: درء تعارض العقل والنقل ٧/٣٥٣، المواقف للإيجي ص/٣٢، شرح المقاصد للتفتازاني ١/٢٧٢.

(٣) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني المالكي الأصولي المتكلم توفي سنة (٤٠٣هـ) من مؤلفاته: التقريب في أصول الفقه، والتمهيد في العقيدة. انظر: تبيين كذب المفتري ص/٢١٧، سير أعلام النبلاء (١٧/ ١٩٠.

(٤) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به -للقاضي الباقلاني- ص/٣٣.

ممتنع[1].

والجواب:

قول الجبائي مبني على أصلين: الأول: أن أول الواجبات ليس هو الشهادتين وإنما النظر، والأصل الثاني: أن النظر يضاد العلم، ولذلك أوجب الشك.

فالجواب إذاً على هذين الأصلين.

أما الأصل الأول، فقد تبين ما فيه من حق بذكر الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع على أن أول واجب هو: الإقرار بالشهادتين[2].

وأما الأصل الثاني فجوابه: إن النظر نوعان[3]:

نظر في الدليل ليستدل به، سواء كان الدليل آية أو حديثاً أو قياساً.

ونظر متضمن طلب الدليل.

فالنظر الثاني مثاله: النظر في المسئول عنه ليعلم ثبوته أو انتفاؤه، كالنظر في مدَّعي النبوة هل هو صادق أو كاذب؟ وعليه فصاحب هذا النظر شاك أولاً.

وأما النظر الأول فهو مقتضٍ للعلم مستلزم له فلا يكون مضاداً للعلم، ولذلك تجد هؤلاء المتكلمين يسلكون نظراً معيناً يدعون إيجابه العلمَ، فكيف يستقيم منهم جعل ما يوجب علماً مضاداً له؟ ((والدليل على أن النظر لا يستلزم الشك في المدلول، هو أن الناظر قد يكون ذاهل القلب عن الشيء، ثم يعلم دليله، فيعلم المدلول، وإن لم يكن قد تقدمه شك ولا طلب، وقد يكون الناظر عالماً به، فينظر في دليل آخر لتعلقه به، ولا مانع من توارد الأدلة على المدلول الواحد))[4] اهـ

وأما الأشعرية[5] فحاولوا الإجابة فاضطربوا،وسبب الاضطراب أنهم قائلون بوجوب النظر لأجل

---

(١) انظر: البحر المحيط للزركشي ١/٧٠- ونقله عن ابن فورك كذلك- وانظر المواقف للإيجي ص/٣٢ وشرح المقاصد للتفتازاني ١/٢٧٢.

(٢) انظر ص/ ٣٠ ــ ٣٢

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٧/٤١٩-٤٢٠.

(٤) درء تعارض العقل والنقل ٧/٤٢١.

(٥) جماعة منتسبون إلى أبي الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ)، يثبتون سبع صفات يسمونها المعاني، وينفون ما عداها ومتقدموهم يثبتون أكثر من السبع، ولهم شبه بالمرجئة لإخراجهم الأعمال من مسمى الإيمان، ولهم شبه بالجبرية لإثباتهم قدرة للعبد غير مؤثرة، وهم نفاة الحكمة المقصودة لله في قدره وشرعه، ونفاة تحسين العقل وتقبيحه، وهم في الجملة أقرب الطوائف إلى أهل السنة. انظر: الملل والنحل ١/٩٤، وبيان تلبيس الجهمية ٢/٣٤٤، والرسالة المدنية ٣٦-٣٩.

تنبيه: محل التعريف بالأشعرية ص/١٩

المعرفة وهذا يستلزم الشك، فقال الإيجي[1] دافعاً لهذا الاعتراض : ((الصواب: أن وجوب المعرفة مقيد بالشك، فلا يكون إيجابها إيجاباً له، كإيجاب الزكاة، لما كان مشروطاً بحصول النصاب لم يكن إيجاباً لتحصيل النصاب)) [2].

وهذه الإجابة فيها نظر: إذ الإيجي سلّم أن من لوازم النظر: الشك وإن لم يجعله واجباً، وهذا غلط، مناف لكون المعرفة فطرية، ولكون أول واجب على المكلف هو الإقرار بالشهادتين[3]. وأما على أصلهم ((فقد لزمهم المحذور، لأنهم إنما أوجبوا النظر لكون المعرفة لا تحصل إلا به، فلو كان الناظر عالماً بالمدلول، لم يوجبوا عليه النظر، فإذا أوجبوه لزم انتفاء العلم بالمدلول، فيكون الناظر طالباً للعلم، فيلزم أن يكون شاكاً، فصاروا يوجبون على كل مسلم: أنه لا يتم إيمانه حتى يحصل له الشك في الله ورسوله بعد بلوغه، سواء أوجبوه، أو قالوا: هو من لوازم الواجب))[4]، وقد قال ابن حزم: ((وأما الأشعرية فإنهم أتوا بما يملأ الفم وتقشعر منها جلود أهل الإسلام، وتصطك منها المسامع، ويقطع ما بين قائلها وبين الله عز وجل... وما سمعنا قط في الكفر والانسلاخ من الإسلام بأشنع من قول هؤلاء القوم: إنه لا يكون أحد مسلماً حتى يشك في الله عز وجل))[5]، ولا شك أن هذا القول يتناول أبا هاشم ومن تبعه، وأما الأشعرية فإنما يلزمهم هذا القول فقط، لأنهم لم يقولوا به، وإن وافقوا على أصل القول، وهو أن الشك لا بد من حصوله، وإن لم يؤمر به.

وقد أجاب الإيجي بجواب آخر، ولكنه استضعفه[6]، فلا حاجة إلى إيراده.

وقد نقل الزركشي عن الباقلاني إجابة أخرى وهي: ((وزيفه القاضي بأنه لا يمتنع في العقل الهجوم على النظر من غير سبق تردد))[7].

وهذه الإجابة سديدة، وتصح في حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون الناظر عالماً بالله، ويطلب دليلاً آخر دالاً عليه، ولا مانع من توارد الأدلة

---

(١) عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الشافعي توفي سنة (٧٥٦هـ) من مؤلفاته: المواقف في علم الكلام، وشرح على مختصر ابن الحاجب في الأصول. انظر: طبقات الشافعية ٤٦/١٠ والدرر الكامنة ٣٢٣/٢.

(٢) المواقف في علم الكلام -للإيجي- ص/٣٢.

(٣) انظر تقرير هذا الكلام وأدلته ص ٣٠ــ ٣٢

(٤) قاله شيخ الإسلام ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ٤٢١/٧.

(٥) الفصل في الملل والأهواء والنحل -لابن حزم- ٧٤/٤.

(٦) انظر: المواقف في علم الكلام -للإيجي- ص/ ٣٢. وقد استضعف الوجهين التفتازاني في شرح المقاصد ٢٧٣/١.

(٧) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط في أصول الفقه ٧٠/١ ولم أجده فيما بين يدي من كتبه.

على المدلول الواحد.

الحالة الثانية: أن يكون الناظر ذاهل القلب عن الله، ثم يهجم عليه الدليل بتوفيق الله، فيعلمه ويعلم المدلول، وهذا الذهول ليس بشك[1].

أما على قول سائر المتكلمين الذين يوجبون النظر، ويعدونه الطريق الوحيد إلى معرفة الله، فلا تصح منهم هذه الإجابة.

ثانياً: قول سائر المتكلمين: إن الواجب الأول هو المعرفة:

لقد اتفق المتكلمون - ما عدا أصحاب القول الأول - على أن أول واجب مقصود على المكلف هو معرفة الله تعالى. ويقصدون بالمعرفة معرفة وجود الله كما قال ابن النجار[2]: ((معرفته تعالى: وهي عبارة عن معرفة وجود ذاته بصفات الكمال فيما يزال ولا يزال))[3]، ويؤكد هذا أنهم إذا ذكروا ترتيب العقائد بدأوا بإثبات الصانع، ثم تفرده بالوحدانية في أفعاله[4]. وقد تقدم قول الباقلاني في الواجب الثاني[5] مما يؤكد أن مرادهم بالمعرفة هنا: معرفة وجوده.

ولهؤلاء المتكلمين دليلان -حسب علمي- استدلوا بهما على دعواهم، وهما:

الدليل الأول: الإجماع: قال الآمدي: ((إن الإجماع من السلف منعقد على وجوب معرفة الله، وما يجوز عليه وما لا يجوز))[6] اهـ.

والجواب:

١-نحن نسلم بأن السلف أجمعوا على ذلك - ولكننا نفسر المعرفة هنا: بمعرفة وحدانيته في الألوهية المتضمنة للربوبية- والإيمان بذلك والعمل وفق الشرع. وهذا هو الواجب الأول- إلا إذا كان الإنسان شاكاً فيجب عليه ما ذكروه أولاً وجوب الوسائل المؤدية إلى المقاصد.

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٧/٤٢١-٤٢٢.

(٢) أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي الحنبلي من مؤلفاته: شرح الكوكب المنير في الأصول، ومنتهى الإيرادات في الفقه الحنبلي. توفي سنة (٩٧٢هـ). انظر: شذرات الذهب ٨/٣٩٠، والأعلام للزركلي ٦/٢٣٣.

(٣) شرح الكوكب المنير ١/٣٠٨.

(٤) انظر: البرهان للجويني ٢/٨٦٠، والمستصفى للغزالي ٤/١١[٢/٣٥٢]، و المحصول -للرازي- ٦/٧٦-٧٧، و الإحكام -للآمدي- ٢/٢٢٣، ثم انظر: الإرشاد للجويني ص/٢٥، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص٥٧، و المواقف في علم الكلام -للإيجي- ص/ ٢٦٦، وتحفة المريد ص/٢١.

(٥) انظر: ص/ ٤٧

(٦) الإحكام -للآمدي- ٢/٢٢٣ وانظر البحر المحيط للزركشي ١/٦٩ ثم انظر: الإنصاف للباقلاني ص٣٣، والإرشاد للجويني ص/٣١.

الصحيح
وقد تقدم نقل الإجماع على أن أول واجب هو إفراد الله بالعبادة[1].

٢- إن مراد المتكلمين من المعرفة هو: معرفة وجود الله - كما تقدم- وعندئذ ينازعون في دعواهم هذا الإجماع، ولا يستطيعون تصحيح ذلك، بل هم أنفسهم ناقضوا ذلك- وبيانه: أنهم لما تكلموا عن طرق تحصيل المعرفة، ذكروا اختيارهم - وهو النظر- ثم ذكروا اختيار غيرهم وسموه تقليداً[2]، فقال ابن فورك: ((سبب هذا الخلاف: اختلافهم في المعرفة أهي ضرورية أو كسبية؟ فمن قال: ضرورية، قال: أول فرض: الإقرار بالله، ومن قال: كسبية، قال: أول فرض: النظر والاستدلال المؤديان إلى المعرفة))[3] اهـ.

فهذا تنصيص واضح على وجود خلاف في المسألة، وهو أن معرفة وجود الله، هل هي فطرية ضرورية، أو نظرية كسبية؟

الدليل الثاني: ونقله الحافظ ابن حجر[4] عن إمام الحرمين الجويني: وهو: أنه تمسك برواية في حديث بعث معاذ بن جبل - رضي الله عنه - إلى اليمن، وفيها: ((فإذا عرفوا الله)) بعد قوله: ((إنك تأتي قوماً أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه...))[5] فاستدل به على أن أول واجب على المكلف هو معرفة الله تعالى[6].

والجواب:

١-إن هذا الحديث قصته واحدة -وقد ورد بعدة روايات، فعلى فرض أنه لا يمكن الجمع بينها، فإنه لا يمكنه الاستدلال بأي واحدة من رواياته، لأنه قطعاً من تصرف الرواة[7].

٢- إن الألفاظ التي روي بها الحديث متحدة المعنى، وكلها دالة على أن أول واجب هو إفراد الله بالعبادة بما شرع - وبيان ذلك: ((أن الأكثر رووه بلفظ: ((فادعهم إلى شهادة ألاّ إله إلا الله وأن

---

(١) انظر ص/ ٣٢

(٢) انظر ما تقدم ص٢٩ وما سيأتي - إن شاء الله - ص/ ٥٧

(٣) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط في أصول الفقه ١/٧١.

(٤) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني العلامة الحافظ - له مؤلفات عديدة انظرها في خاتمة تهذيب التهذيب لمصححه ومنها: فتح الباري شرح صحيح البخاري توفي سنة (٨٥٢هـ).
انظر: شذرات الذهب ٧/٢٧٠ والبدر الطالع ١/٨٧.

(٥) الحديث متفق عليه وفي الصفحة التالية بيان لرواياته وتخريجاتها.

(٦) انظر: فتح الباري ١٣/٣٦١، ولم أجده فيما بين يدي من كتب إمام الحرمين.

(٧) انظر: فتح الباري ١٣/٣٦٧.

محمداً رسول الله، فإن هم أطاعوا لكَ بذلك))[1]. ومنهم من رواه بلفظ: ((فادعهم إلى أن يوحدوا الله، فإذا عرفوا الله))[2]. ومنهم من رواه بلفظ: ((فادعهم إلى عبادة الله، فإذا عرفوا الله))[3]. ووجه الجمع بينهما: أن المراد بالعبادة التوحيد، والمراد بالتوحيد الإقرار بالشهادتين. والإشارة بقوله: (ذلك) إلى التوحيد، وقوله: (فإذا عرفوا الله) أي: عرفوا توحيد الله، والمراد بالمعرفة الإقرار والطواعية))[4] اهـ

وعليه: فإن المعرفة الواردة في بعض روايات الحديث ليست هي معرفة الوجود فحسب كما زعم الجويني، وإنما هي معرفة إقرار وطواعية لوحدانية الله جل وعلا في ألوهيته.

---

(١) انظرها في صحيح البخاري برقم (١٣٩٥) و (١٤٩٦) و (٤٣٤٧) وهي كلها من طريق زكريا بن إسحاق - ولم يختلف عليه فيها. وهي كذلك في صحيح مسلم برقم (٢٩).

(٢) انظرها في صحيح البخاري برقم (٧٣٧٢).

(٣) انظرها في صحيح البخاري برقم (١٤٥٨) ولفظه: ((فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله فإذا عرفوا الله)) وهي في صحيح مسلم كذلك (٣١).

(٤) هذا الجمع للروايات للحافظ ابن حجر في فتح الباري ٣٦٧/١٣.

المسألة الثانية: طريق تحصيل المعرفة عند المتكلمين ومناقشتهم

لما زعم المتكلمون أن معرفة وجود الله نظرية عند عامة الخلق غير ضرورية، قالوا: إن الطريق إليها هو النظر الصحيح، وإنه لا يوجد طريق غيره، بل زعموا أن ما عداه يكون تقليداً.

والكلام في هذه المسألة مفرع إلى ثلاثة فروع، أولها: تعريف النظر، وثانيها: أدلتهم في إيجاب النظر، وثالثها: تراجع بعض كبار المتكلمين في هذه المسألة.

الفرع الأول: تعريف النظر:

أولاً في اللغة: النظر في اللغة يطلق على عدة معان، منها: رؤية العين، وتتعدي بإلى، ومنها: المقابلة، وتتعدى بنفسها، فيقال:داري تنظر داره، ومنها: التدبر والتفكر، ويتعدى بفي، فيقال: نظر في الكتاب، ونظر في الأمر(١).

وهذا المعنى الأخير هو المناسب للمعنى الاصطلاحي.

ثانياً في الاصطلاح: وأما تعريفه في الاصطلاح، فقد حكى القرافي(٢) في تعريفه تسعة أقوال، ورأى أن الثلاثة الأولى منها هي أصحها، وهي: ١- الفكر، ٢- تردد الذهن بين أنحاء الضروريات، ٣- تحديق العقل إلى جهة الضروريات(٣).

ويرى أبو حامد الغزالي(٤) أن الاختلاف في ذلك يرجع إلى اختلاف المذاهب(٥)، وقلل من فائدة ذلك الاختلاف بسلوكه طريقة تؤدي إلى تفهم النظر، فذكر أن الأمور ثلاثة:

١- فهم الدليل - ٢- وفهم المدلول - ٣- وفهم وجه الدلالة.

---

(١) انظر: القاموس المحيط ص/٦٢٣ و المعجم الوسيط ٢/٩٣١-٩٣٢ (مادة: نظر).

(٢) أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي المالكي من مؤلفاته: نفائس الأصول في شرح المحصول، والفروق توفي سنة(٦٨٤هـ). انظر: الديباج المذهب ١/٢٣٦.

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول للقرافي ص١٨٩، وانظر تفصيل بعضها مع شيء من المناقشة في البحر المحيط للزركشي ١/٦١-٦٣.

(٤) محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الغزالي الشافعي من مؤلفاته: الاقتصاد في الاعتقاد وقواعد العقائد والمستصفى في أصول الفقه، والمنخول...توفي سنة (٥٠٥هـ).

انظر: تبيين كذب المفتري ص٢٩١-٣٠٦، الطبقات للسبكي ٦/١٩١-٢٨٩.

(٥) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد ص٤٧-٤٨ وانظر: المواقف في علم الكلام -للإيجي- ص٢١.

فإحضار الدليل في الذهن يسمى فكراً، ولذلك من حده بالفكر نظر إلى هذا الأصل[1]، ومن حده بالطلب نظر إليه من جهة التشوف والتفطن لوجه لزوم المطلوب من الدليل، فهذا الأصل الثاني[2]، ومن نظر إلى الأصلين حده بالأمرين فقال: هو الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن[3].

فإذ قد عرف معنى النظر لغة واصطلاحاً، فإنه لا بد من معرفة ماهية هذا النظر:

فبعض المتكلمين يرون أن الطريق إلى إثبات وجود الله هو: ((النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدث العالم))[4] أي أنه لا بد أن يكون الدليل تفصيلياً، وبعضهم يرى أن الدليل الإجمالي يكفي في ذلك، وعرفوه بأنه: ((معجوز عن تقريره وحل شبهه))[5] أي أنه لا يشترط أن يكون منظوماً على طريقة المتكلمين، فمن نظر إلى آيات الله الكونية في الأنفس والآفاق كفاه ذلك إن كان من العوام.

أما الدليل التفصيلي فهو دليل الحدوث المستند إلى سبعة مطالب[6] هي:

١-إثبات الأعراض.

٢- إثبات قيام الأعراض بالجواهر.

٣-إثبات عدم انتقال الأعراض.

٤-إثبات بطلان الكمون.

٥-إثبات ملازمة العرض للجوهر.

٦-إثبات حدث الأعراض.

٧-إثبات امتناع حوادث لا أول لها.

ومن ثم يمكن التوصل إلى إثبات حدوث العالم، ومنه التوصل إلى إثبات محدث هذا العالم -وهو واجب الوجود- وهو الله تعالى.

وهذه المطالب السبعة فيها طول، وغموض، وتعتريها شبهات عظيمة خاصة دليل إبطال التسلسل

---

(١) منهم الشيرازي في شرحه على اللمع له ٩٣/١، وانظر البحر المحيط للزركشي ٦١/١.

(٢) انظر: البحر المحيط للزركشي ٦١/١ المواقف في علم الكلام -للإيجي- ص٢١.

(٣) وهذا تعريف الباقلاني كما في الإحكام -للآمدي- ١٠/١ و البحر المحيط للزركشي ٦٢/١ وهو كذلك تعريف الجويني في الإرشاد ص٢٥، وانظر الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٤٧-٤٨.

(٤) الإرشاد للجويني ص٢٥.

(٥) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد ص٢١.

(٦) انظر: الإرشاد للجويني ٣٩-٤٨، و شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ٩٤-١١٥، وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري ٤١-٤٢.

لإثبات امتناع حوادث لا أول لها[1]، وكذلك هذا الدليل يستلزم باطلاً هو: إبطال قيام الصفات الاختيارية بذات الله تعالى[2].

ويرى أصحاب الدليل التفصيلي أن من لم يسلك في الاستدلال هذه الطريق يكون مقلداً، قال الجويني: ((كل من نظر فأدرك حدث العالم، انحدر عنه إلى ما يليه فعلم وجود الصانع وصفاته... فهو العالم، ومن عداه[3] ممن يترقى عن الشبهات إلى قبول قوله -عليه السلام- فهو مقلد تحقيقاً))[4].

وتسمية قبول قول رسول الله -ﷺ- تقليداً[5] خطأ ((وإنما التقليد أخذ المرء قول من دون رسول الله -ﷺ- ممن لم يأمرنا الله عز وجل باتباعه قط ولا بأخذ قوله... وأما أخذ المرء قول رسول الله -ﷺ- الذي افترض علينا طاعته وألزمنا اتباعه وتصديقه، وحذرنا من مخالفة أمره، وتوعدنا على ذلك أشد الوعيد، فليس تقليداً، وما سماه أحد قط من أهل الحق تقليداً، بل هو إيمان وتصديق، واتباع للحق وطاعة لله عز وجل.... ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء﴾ [الأعراف ٣]))[6] .

هذا وقد اعترض الرازي على الذين فرقوا بين الدليل الجملي والتفصيلي بقوله: ((وعندي: أن هذا الفرق باطل، وذلك لأن الدليل إذا كان مركباً -مثلاً- من مقدمات عشر، فالمستدل إن كان عالماً بها -بأسرها- وجب حصول العلم النظري له لا محالة، و[7] امتنعت الزيادة عليه، لأن تلك المقدمات العشر إذا كانت مستقلة بالإنتاج، فلو انضمت مقدمة أخرى إليها: استحال أن يكون لها أثر البتة.

---

(١) انظر: المواقف في علم الكلام -للإيجي- ص/ ٩٠، و شرح المقاصد للتفتازاني ٢/١٢٠، الإرشاد للجويني ص٤٧ وانظر منهاج السنة النبوية ١/٤٣٦-٤٣٨، و درء تعارض العقل والنقل ٢/١٤٧، والتحقيق التام في علم الكلام ص٤٢.

(٢) انظر: الصواعق المرسلة لابن القيم ٣/١١٩٠-١١٩٦، وانظر: مشكل الحديث لابن فورك ص٢٠٢، والإنصاف للباقلاني ص١٤٩، والتبصير للإسفراييني ص١٦٧، وانظر: رسالة الصفات الاختيارية لشيخ الإسلام ابن تيمية ضمن جامع الرسائل ٢/١٣، ١٦-٢١، ٣٩.

(٣) في الأصل (عاداه).

(٤) البرهان في أصول الفقه للجويني ٢/٨٨٨-٨٨٩.

(٥) للعلماء تعريفان للتقليد ، ينبني عليهما إدخال بعض الأدلة في زمرة التقليد أو إخراجها ، فهل هو ، قبول قول القائل دون معرفة مأخذ قوله ، أو قبول قوله من غير حجة تظهر على قوله ؟ انظر: البحر المحيط -للزركشي- ٨/٣١٦

(٦) قاله ابن حزم في الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤/٦٨-٦٩.

(٧) في الأصل زيادة [إن] والصواب إسقاطها كما في بعض النسخ.

وأما إن لم يحصل العلم بأسرها، مثل أنْ يحصل العلم بتسع منها، و لم تكن المقدمة العاشرة معلومة بالضرورة، ولا بالدليل، بل مقبولة على سبيل التقليد: فتكون النتيجة المتولدة عن مجموع تلك العشر تقليداً لا يقيناً))[1].

ولا شك أن هذا الذي ذكره الرازي يلزم كل من يقول بتعين سلوك هذا الدليل ويدعي أن مقدماته كلها نظرية لا ضرورية – وقد التزمه الجويني كما تقدم النقل عنه قريباً[2] إلا أنه يرى صحة إيمان من قلد في هذه الحالة[3]. وأما من لم يلتزم تعين هذه الطريق فلا يلزمه ما ذكره الرازي، وكذلك من يرى أن أصل معرفة وجود الله ضرورية لا يلزمه. وحتى الذين فسدت فطرتهم فأنكروا وجود الله لا يلزم أن يسلكوا هذه الطريق، بل توجد طرق أخرى غيرها كما تقدم[4].

والقائلون بلزوم الدليل التفصيلي والذين قالوا بكفاية الدليل الإجمالي كلهم قد أوجبوا الاستدلال، وسموه نظراً، وقد استدلوا بأدلة زعموا أنها دالة على وجوب النظر، وهذا هو الفرع الثاني.

الفرع الثاني: أدلة المتكلمين في إيجاب النظر:

الدليل الأول: قالوا: إن النظر واجب للأمر به في الأدلة، كقول الله تعالى: ﴿قل انظروا ما ذا في السموات والأرض وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون﴾ [يونس ١٠١]، وقوله: ﴿فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها﴾ [الروم ٥٠] ولما نزل قول الله تعالى: ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب﴾ [آل عمران ١٩٠] قال رسول الله -ﷺ-: ((ويل لمن لاكها بين لحييه، و لم يتفكر فيها))[5] فأوعد على ترك النظر والتفكر فيها،

---

(١) المحصول -للرازي- ٧٦/٦ وانظر فيه ٨٧/١، ٧٧/٦.

(٢) انظر ص ٥٥

(٣) انظر: البرهان في أصول الفقه للجويني ٨٨٨/٢.

(٤) انظر ص ٣٨ـ ٤٣

(٥) أخرجه ابن حبان في صحيحه ٣٨٦/٢-٣٨٧ برقم ٦٢٠ وقال الأرناؤوط: ((إن إسناده قوي على شرط مسلم)) وأقول: لكن الإسناد فيه عمران بن موسى بن مجاشع – لم أجد له ترجمة– وهو شيخ ابن حبان و لم يورده لا في الثقات ولا في المجروحين ولكن روايته عنه في صحيحه – وهو شيخه – يدل على أنه يوثقه. وإسناد ابن حبان [عمران بن موسى عن عثمان بن أبي شيبة عن يحيى بن زكريا عن إبراهيم بن سويد النخعي عن عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عن عائشة] فالإسناد ما عدا عمران من رجال مسلم حقاً. وأشار ابن كثير إلى أن ابن أبي حاتم قد رواه بهذا الإسناد كذلك [انظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٤٤١/١] – من طريق عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عن عائشة مرفوعاً...

فدل ذلك على وجوب النظر[1].

والجواب:

من وجهين، وجه على أصحاب النظر الكلامي المتعمق التفصيلي والآخر على غيرهم.

الوجه الأول: وهو رد على من قال بوجوب النظر -ولو إجمالاً- على كل مكلف: فإنا نسلم بأن النظر المأمور به في تلك النصوص واجب[2]، ولكنا لا نسلم بأنه واجب في حق كل إنسان، بل ولا نسلم بأنه أول الواجبات[3] -مع ملاحظة أن النظر إذا كان باطلاً فلا تدل عليه النصوص، كما سيأتي في الوجه الثاني إن شاء الله.[*]

ويدل لما اخترناه أمور:

الأمر الأول: إنه بتتبع الآيات، وجد أن الأمر بالنظر في الآيات للاستدلال بها على وحدانية الله والبعث والمعاد: موجه إلى المكذبين والشاكين[4]، مثل قول الله تعالى: ﴿والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون• وأملي لهم إن كيدي متين﴾ [الأعراف ١٨٢-١٨٣]، فبعد هاتين الآيتين الواردتين في شأن المكذبين بآيات الله قال تعالى: ﴿أو لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة إن هو إلا نذير مبين• أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأي حديث بعده يؤمنون﴾ [الأعراف ١٨٤-١٨٥]، فدل على أنه أمر المشركين المكذبين بالنظر أمر إيجاب، ويلحق بهم من لم تسكن نفسه إلى الإيمان وحصل له نوع

وله طريق آخر عن أبي حناب الكلبي عن عطاء به - أخرجها عبد بن حميد في تفسيره وابن مردويه في تفسيره وابن أبي الدنيا في كتابه التفكر والاعتبار [انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير ١/٤٤٠-٤٤١] وقد ساق إسناد ابن مردويه كاملاً. وأشار الحافظ ابن حجر في تخريجه لأحاديث الكشاف [ص٣٦ رقم٢٩٨-٢٩٩] إلى تخريج ابن مردويه وعبد بن حميد والثعلبي لهذا الحديث. وأقول: أخرجها كذلك أبو الشيخ الأصبهاني [أخلاق النبي -ﷺ-] ص١٩١ رقم ٥٣٧، وأبو حناب الكلبي هذا هو: يحيى بن أبي حية - قال عنه الحافظ ابن حجر:"ضعفوه لكثرة تدليسه" [تقريب التهذيب ص٥٨٩ رقم ٧٥٣٧]. هذا وقد ذكر الحافظ العراقي في [المغني عن حمل الأسفار في الأسفار٤/١١٥ بهامش إحياء علوم الدين] أن الثعلبي أخرجه من حديث ابن عباس بلفظ:[و لم يتفكر فيها]. وقال:" فيه أبو حناب يحيى بن أبي حية: ضعيف]اهـ

تنبيه: وقع تصحيف في أبي حناب في تفسير ابن كثير حيث ورد فيه:(أبو حباب) والصواب أنه:(أبو حناب).

(١) انظر: الإحكام -للآمدي- ٤/٢٢٤، و شرح الكوكب المنير ٤/٥٣٦.

(٢) انظر: أضواء البيان للشنقيطي ٣/٢٢٢، ٧/٧٨٦.

(٣) انظر: الفصل لابن حزم ٤/٧٠-٧١، و درء تعارض العقل والنقل ٨/٨.

(٤) انظر: الفصل لابن حزم ٤/٧١-٧٢ و درء تعارض العقل والنقل ٨/٨-١٠.

(*) انظر ص/٦١

شك وتردد. ومن ذلك كذلك قول الله تعالى: ﴿وعد الله لا يخلف الله وعده ولكن أكثر الناس لا يعلمون ● يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾ [الروم ٦-٧] والآية واضحة أنها في شأن الجاهلين، ثم جاء بعدها قول الله تعالى: ﴿أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى وإن كثيراً من الناس بلقاء ربهم لكافرون﴾ [الروم ٨] فهكذا الكلام في آية سورة يونس التي ذكروها، تحمل على هذا الوجه، ويدل له ما بعدها وهو قوله: ﴿فهل ينتظرون إلا مثل أيام الذين خلوا من قبلهم قل فانتظروا إني معكم من المنتظرين﴾ [يونس ١٠٢]، والحديث الذي أوردوه في نزول آيات من آل عمران لا يدل على مطلوبهم، لأن المراد التفكر في الآيات المتلوة نفسها – وهي ست آيات من سورة آل عمران– ولذلك سئل الأوزاعي[١]: ((عن أدنى ما يتعلق به المتعلق من الفكر فيهن وما ينجيه من هذا الويل؟ فأطرق هنيهة، ثم قال: يقرأهن وهو يعقلهن))[٢].

وخلاصة الأمر: أن الناس قسمان – فمن آمن وصدق دون حاجة إلى نظر فلا يلزمه هذا النظر، وإنما يستحب له، ومن لم يكن كذلك فواجب عليه هذا النظر أي: ((واجب على من لم يحصل له الإيمان إلا به، بل هو واجب على كل من لا يؤدي واجباً إلا به))[٣].

فإن قيل: إن الأمر بالنظر قد ورد على كل إنسان كما في قوله: ﴿فلينظر الإنسان مم خلق﴾ [الطارق ٥] وقوله: ﴿فلينظر الإنسان إلى طعامه﴾ [عبس ٢٤] فجوابه: إن الآيتين في سورتين مكيتين، فهما في شأن الكفار، ولذلك قال ابن جرير عن الآية الأولى: ((فلينظر الإنسان المكذب بالبعث بعد الممات المنكر قدرة الله على إحيائه بعد مماته...))[٤] وقال عن الآية الثانية: ((فلينظر هذا الإنسان الكافر المنكر توحيد الله إلى طعامه كيف دبره...))[٥] ويؤيد ذلك ما يذكر في الأمر الثاني من الإجابة وهو:

الأمر الثاني:

إن الرسول –ﷺ– كان يقبل إيمان أهل البوادي والنساء وكبار السن دون أن يلزمهم بالنظر،

---

(١) أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي، إمام أهل الشام فقيه حافظ –وهو أحد التابعين– توفي سنة (١٥٧هـ). انظر: الجرح والتعديل ١/١٨٤، ٥/٢٦٦، و سير أعلام النبلاء ٧/١٠٧.

(٢) أخرجه ابن أبي الدنيا في كتابه التفكر، ذكره الحافظ ابن كثير في تفسير القرآن ١/٤٤١.

(٣) قاله شيخ الإسلام في درء تعارض العقل والنقل ٨/٨.

(٤) جامع البيان للطبري ١٥/٣٠/٥٦.

(٥) جامع البيان ١٥/٣٠/١٤٣.

ومن ذلك أن ضمام بن ثعلبة رضي الله عنه جاء إلى الرسول -ﷺ- فقال: ((يا محمد أتانا رسولك، فزعم لنا أنك تزعم أن الله أرسلك؟ قال: صدق، قال: فمن خلق السماء؟ قال: الله، قال: فمن خلق الأرض؟ قال: الله، قال: فمن نصب هذه الجبال وجعل فيها ما جعل؟ قال: الله، قال: فبالذي خلق السماء وخلق الأرض ونصب هذه الجبال آلله أرسلك؟ قال: نعم، [ثم سأله عن الصلاة والزكاة والصيام والحج] ثم قال: والذي بعثك بالحق لا أزيد عليهن ولا أنقص منهن، فقال النبي -ﷺ-: ((لئن صدق ليدخلن الجنة))[1] قال ابن الصلاح[2] ((وفي هذا الحديث دلالة على صحة ما ذهب إليه أئمة العلماء في أن العوام المقلدين مؤمنون، وأنه يكتفى منهم بمجرد اعتقادهم الحق جزماً من غير شك وتزلزل، خلافاً لمن أنكر ذلك من المعتزلة ، وذلك أنه -ﷺ- قرر ضماماً على ما اعتمد عليه في تعرف رسالته وصدقه -ﷺ- من مناشدته ومجرد إخباره إياه بذلك، و لم ينكر عليه ذلك قائلاً له: إن الواجب عليك أن تستدرك ذلك من النظر في معجزاتي والاستدلال بالأدلة القطعية التي تفيدك العلم))[3].

وأيضاً فإن الرسول -ﷺ- قال: ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله...))[4] الحديث، ففي الحديث بيان الواجب الأول على الناس وأن الرسول -ﷺ- يقاتل من لم يؤمن بذلك، وكان يكتفي منهم بالإيمان دون أن يطالب من لم ينظر بالنظر - ولذا قال النووي[5]: ((فيه دلالة ظاهرة لمذهب المحققين والجماهير من السلف والخلف: أن الإنسان إذا اعتقد دين الإسلام اعتقاداً جازماً لا تردد فيه كفاه ذلك، وهو مؤمن من الموحدين، ولا يجب عليه تعلم أدلة المتكلمين ومعرفة

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه (١٧٩/١) رقم(٦٣) انظره مع الفتح) في كتاب العلم، باب القراءة والعرض على المحدث، وأخرجه مسلم في صحيحه (٤١/١-٤٢) في كتاب الإيمان باب السؤال عن أركان الإسلام رقم (١٠) واللفظ له.

(٢) أبو عمرو عثمان بن صلاح الدين عبد الرحمن بن عثمان الشهرزوري الشافعي، من كبار المحدثين، وأثنى عليه الذهبي في عقيدته، توفي سنة (٦٤٣هـ) من مؤلفاته: المقدمة في علوم الحديث، وصيانة صحيح مسلم من الإخلال والخطأ. [انظر: طبقات السبكي ٣٢٦/٨، و سير أعلام النبلاء ١٤٠/٢٣].

(٣) صيانة صحيح مسلم من الإخلال والخطأ -لابن الصلاح- ص١٤٢.

(٤) متفق عليه، وتقدم تخريجه ص/ ٣٢

(٥) يحيى بن شرف النووي الشافعي الإمام الحافظ الفقيه المحدث، له تصانيف كثيرة منها: شرح صحيح مسلم، والإرشاد، توفي سنة (٦٧٦هـ).
انظر: طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٣٩٥/٨، وتذكرة الحفاظ ١٤٧٠/٤.

الله تعالى بها، خلافاً لمن أوجب ذلك، وجعله شرطاً في كونه من أهل القبلة، وزعم أنه لا يكون له حكم المسلمين إلا به، وهذا المذهب هو قول كثير من المعتزلة، وبعض أصحابنا المتكلمين، وهو خطأ ظاهر، فإن المراد: التصديق الجازم وقد حصل، ولأن النبي -ﷺ- اكتفى بالتصديق بما جاء به -ﷺ- و لم يشترط المعرفة بالدليل، فقد تظاهرت بهذا أحاديث في الصحيحين يحصل بمجموعها التواتر بأصلها والعلم القطعي))[1] اهـ.

فإن قيل إن من آمن من أولئك كان قد نظر في آيات النبوة ؟ فجوابه: هذا لا يجري على أصول المتكلمين الذين يرون وجوب الترتيب في الاستدلال، فيستدلون أولاً على إثبات الصانع، ثم على الوحدانية، ثم على النبوة، ويقال لهم أيضاً: ما تقولون فيمن نشأ من صغره مسلماً، أيلزمه أن ينظر عند بلوغه؟ فإن قالوا: نعم، خالفوا الإجماع، لأن الناس مجمعون على أن من تلفظ بالشهادتين قبل بلوغه، لا يلزمه إعادتها عند بلوغه فضلاً عن أن ينظر[2]، ولا سبيل لهم إلى القول بأن الوجوب مستقر في حقه قبل البلوغ.

الأمر الثالث: إن من قال بوجوب النظر عدّه وسيلةً إلى واجب لنفسه وهو المعرفة، أي أن النظر واجب وجوب الوسائل، فعندئذٍ يقال له: إن الواجب المقصود لذاته -وهو المعرفة- إن حصل لشخص، فقد استغنى عن الوسيلة المؤدية إليه -وهو النظر-[3].

وإن هؤلاء المتكلمين يقرون بأن المعرفة الحاصلة للأنبياء هي عن ضرورة لا عن نظر[4]، وهذا وحده كاف في القول بأن النظر ليس واجباً على كل إنسان، خاصة على القول الصحيح أن الأصل هو أن أكثر الخلق معرفتهم ضرورية إلا من فسدت فطرته، واحتاج إلى النظر، لزمه أن ينظر بخلاف غيرهم، فلا يلزمهم النظر إن حصل لهم الإيمان بدونه.

ولا يستطيع أحد أن يمنع حصول الإيمان لبعض الناس بإلهام توفيقاً من عند الله[5]، كما قال الله تعالى: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام﴾ [الأنعام ١٢٥].

هذا وقد أجاب القرافي عن اكتفاء الرسول -ﷺ- بإيمان من ذكرنا وعن إرساله للآحاد للدعوة إلى توحيد الله بقوله: ((ذلك كان من أحكام أوائل الإسلام لضرورة المبادىء، أما بعد تقرر الإسلام

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم ١/٢١٠-٢١١.

(٢) انظر: المنهاج في شعب الإيمان ١/١٥١، ودرء تعارض العقل والنقل ٨/٨ وشرح العقيدة الطحاوية ص٧٥.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٧/٣٥٦-٣٥٧.

(٤) انظر: روح المعاني للآلوسي ٢٦/٦٥.

(٥) انظر: الفصل لابن حزم ٤/٧٠، و درء تعارض العقل والنقل ٨/٤٦.

فيجب العمل بما ذكرناه من وجوب الآيات، ولذلك كان عليه الصلاة والسلام يكتفي في قواعد الشرع والتوحيد بأخبار الآحاد، فيبعث الواحد إلى الحي من أحياء العرب يعلمهم القواعد والتوحيد والفروع، وقد لا يفيد خبره إلا الظن غالباً، ومع ذلك فيكتفى به في أول الإسلام، بخلافه الآن لا يكتفى بمثل هذا في الدين، ولا يحل أن يظن الإنسان نفي الشريك، والوحدانية مع تجويز النقيض))[1].

فأجاب عن هذا الحافظ ابن حجر بقوله: ((ولا يخفى ضعف هذا الاعتذار، والعجب أن من اشترط ذلك من أهل الكلام ينكرون التقليد، وهم أول داع إليه، حتى استقر في الأذهان أن من أنكر قاعدة من القواعد التي أصلوها فهو مبتدع، ولو لم يفهمها و لم يعرف مأخذها، وهذا هو محض التقليد))[2]، ولا شك أن ما كفى الناس أول الإسلام فإنه يكفيهم الآن، مع العلم بأن الناس أول الإسلام لا يقال فيهم كلهم إنهم لم ينظروا، بل نظر بعضهم نظراً شرعياً معتبراً ليستدل على صحة النبوة والوحدانية، ومعلوم أن الأدلة الشرعية متضمنة للبراهين العقلية الدالة على الوحدانية والنبوة والبعث والمعاد[3]. وهكذا يقال في كل زمان: إن من استقرت نفسه إلى الإيمان لا يلزمه النظر كما لم يلزم بعض الناس سابقاً، ومن لم تسكن نفسه أو كذب، لزمه أن ينظر ليتوصل بصحيح النظر إلى ما يحصل له الإيمان. أما دعوى التفريق بين ما كان أول الإسلام وبين هذه الأزمنة فدعوى لا دليل عليها، وما كان كذلك فلا يلتفت إليه ولا يعتبر[4].

وقول القرافي: ((لا يحل أن يظن الإنسان نفي الشريك والوحدانية مع تجويز النقيض)). هذا مسلّم، ولكن لا يرفع الشك بالأدلة المستلزمة باطلاً، كدليل الحدوث والأعراض. وغاية كلامه: أن من دخله الشك وجب عليه النظر، وهذا يستلزم أن من لم يكن كذلك لا يجب عليه النظر.

الوجه الثاني: وهو رد على من أوجب الدليل التفصيلي، وقصدبه الدليل الكلامي المتعمق القائم على فكرة الجوهر والعرض، فعندئذ لا نسلم أن النظر المأمور به في النصوص التي أوردوها هو هذا النظر الذي اصطلحوا عليه، وإنما هو في الآيات التي هي علامات واضحة الدلالة على ما هي آية وعلامة له، ومن ذلك آيات الأنبياء كما تقدم[5]، قال البيهقي[6]: ((فاستدلوا بإعجاز القرآن على

---

(١) شرح تنقيح الفصول للقرافي ١٩٠-١٩١.

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري ١٣/٣٥٤.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٨/٨.

(٤) انظر: المنهاج في شعب الإيمان للحليمي ١/١٤٧.

(٥) انظر ص٣٨والمنهاج في شعب الإيمان ١/١٤٦.

(٦) أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحافظ العلامة الفقيه الشافعي له تصانيف كثيرة منها: دلائل النبوة والسنن الكبرى، توفي سنة (٤٥٨هـ).

صدق النبي، فآمنوا بما جاء به من إثباتُ الصانع ووحدانيته وحدوث العالم، وغير ذلك مما جاء به الرسول -ﷺ- في القرآن وغيره، واكتفاء غالب من أسلم بمثل ذلك مشهور في الأخبار، فوجب تصديقه في كل شيء ثبت عنه بطريق السمع، ولا يكون ذلك تقليداً، بل هو اتباع))[1] اهـ.

ويؤكد هذا الوجه ما يلي:

١- إن هذا النظر الخاص -وهو الكلامي- حادث بعد أن لم يكن، فلم يكن عند سلف هذه الأمة[2]، ولهذا قال أبو القاسم التيمي[3]: ((أنكر السلف الكلام في الجواهر والأعراض، وقالوا: لم يكن على عهد الصحابة والتابعين رضي الله عن الصحابة ورحم التابعين ولا يخلو أن يكونوا سكتوا عن ذلك وهم عالمون به، فيسعنا السكوت عما سكتوا عنه، أو يكونوا سكتوا عنه وهم غير عالمين به، فيسعنا أن لا نعلم ما لم يعلموه..))[4]، وجزم بهذا الغزالي فقال: ((... لم يكن في الصحابة والتابعين من يحسن صنعة الكلام))[5].

٢-إن هذا النظر الكلامي التزم أصحابه باطلاً من القول، منه: نفي الصفات الاختيارية بدعوى أنها أعراض، والأعراض حادثة، وما لا يخلو من الحوادث، فهو حادث، فيلزم نفيها عن الله لأنه أزلي قديم![6] ولا شك أن ما أدى إلى الباطل يكون باطلاً كذلك، ولا يمكن أن يكون مأموراً به شرعاً. ولذلك تكلم الأئمة في ذم علم الكلام، ونهوا عن الخصومات في الدين وأمروا بمجانبة أهل الخصومات[7].

انظر: تبيين كذب المفتري ٢٦٥-٢٦٧، و سير أعلام النبلاء ١٨/١٦٣.

(١) الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد ص٤٥، وانظر: المنهاج في شعب الإيمان للحليمي ١/١٤٦-١٤٧.

(٢) الملاحظ أن كتب المتكلمين تذكر هذا الكلام على غير وجهه، فتجدهم مثلاً يحكون هذا الكلام على أساس أن الصحابة لم ينظروا مطلقاً! انظر: مثلاً: الإحكام -للآمدي- ٤/٢٢٤، ثم يلزم أصحاب هذا القول بما لا يلزمهم في (٤/٢٢٦) ولزيادة الشناعة ينسبون هذا الكلام للحشوية (الإحكام -للآمدي- ٤/٢٢٢) ومرادهم أهل السنة كما في الحجة في بيان المحجة ١/٩٩-١٠٠،٣٦١-٣٦٦.

(٣) إسماعيل بن محمد بن الفضل، الملقب بقوام السنة - قال عنه أبو موسى المديني: كان قدوة أهل السنة في زمانه - ولد سنة (٤٥٧هـ)، وتوفي (٥٣٥هـ). انظر: سير أعلام النبلاء ٢٠/٨٠.

(٤) الحجة في بيان المحجة ١/٩٩-١٠٠.

(٥) المستصفى ٤/١١ [٢/٣٥٢] وتجد نحو هذا الكلام لابن عقيل الحنبلي الذي نقله عنه ابن الجوزي في تلبيس إبليس ص٩٨.

(٦) ستأتي مناقشة هذه الشبهة في الفصل الثالث - إن شاء الله - من هذا الباب. ص/ ١٤٢ ، ١٥٠

(٧) انظر: على سبيل المثال: الحجة في بيان المحجة ١/١٠١-١٠٦، ٢٨٠، ٢٩٢، ٣٠٢، وسيأتي نقل بعض

٣-إن المشتغلين بعلم الكلام أدرك* كثير منهم صعوبة العلم بالعقائد بالطريقة الكلامية، كما قال الجويني: ((... قواعد العقائد... منوطة بدقائق النظر، ولا يتوصل إلى إدراكها إلا الأكياس من طبقات الناس))(١)، وقال الغزالي: ((التمييز بين الدليل والشبهة في مسألة حدوث العالم.. في غاية الغموض))(٢)، وقال الرازي: ((غموض أدلة الأحكام لا يزيد على غموض أدلة المسائل العقلية، مع كثرة مقدماتها وكثرة الشبه فيها))(٣). فإذا كان هذا قول كبار علماء الكلام في النظر العقلي الكلامي، فكيف يقال إنه المأمور به شرعاً! كيف والغزالي نفسه يرى أن أكثر المتكلمين مقلدون في عقائدهم، فقال عن الحالة الثانية من حالات اليقين: ((وهو اعتقادات عوام المسلمين....، بل اعتقاد أكثر المتكلمين في نصرة مذاهبهم بطريقة الأدلة، فإنهم قبلوا المذهب والدليل جميعاً بحسن الظن في الصبا))(٤).

٤- إن النظر الكلامي المقصود هنا يفتح أبواب الشبهات كما قال الرازي: ((إن الدلائل التي ذكرها الحكماء والمتكلمون -وإن كانت كاملة قوية!!- إلا أن هذه الطريقة المذكورة في القرآن عندي أنها أقرب(٥) إلى الحق والصواب، وذلك لأن تلك الدلائل دقيقة، وبسبب ما فيها من الدقة، انفتحت أبواب الشبهات وكثرت السؤالات، وأما الطريق الوارد في القرآن فحاصله راجع إلى طريق واحد، وهو المنع من التعمق والاحتراز عن فتح باب القيل والقال... ومن ترك التعصب وجرب مثل تجربتي علم أن الحق ما ذكرته))(٦). ولهذا قال أبو المظفر السمعاني: ((لا ننكر النظر قدر ما ورد به الكتاب والسنة، لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين وثلج الصدر، وإنما أنكرنا طريقة أهل الكلام على ما

أقوالهم – إن شاء الله – في الباب الثالث – الأدلة: ص ٥٢٠ – ٥٢٤

ومن هنا نعلم وجه خطأ بعض المتكلمين في حكايتهم أن قوماً منعوا الجدال، وشرعوا يبينون ما استدلوا به من آيات ذم الجدل، كما في المستصفى ١٤٣/٤ [٣٨٨/٢]، و الإحكام -للآمدي- ٢٢٤/٤، ثم ذكروا النصوص الدالة على الجدال المحمود رداً على أهل السنة.. وهذا خطأ في فهم مراد أهل السنة من ذم الجدل والخصومات في الدين، إذ هم أرادوا ذم الجدل برد النصوص بالأهواء والعقول الفاسدة، وتتبع المتشابه دون المحكم.

(١) البرهان في أصول الفقه ٤٩٤/٢.

(٢) المستصفى ٥٧/٤ [٣٦٦/٢].

(٣) المحصول -للرازي- ٤٥/٦.

(٤) المستصفى ١/ ١٣٦ [٤٤/١].

(٥) بل هي الحق والصواب. وأما طرق المتكلمين فغير كاملة ولا قوية.

(٦) المطالب العالية في العلم الإلهي -للرازي- ٤٣٦/١.

أسسوا))[1] وقال: ((فليتدبر المرء المسلمُ المسترشد أحوال هـؤلاء النـاظرين كيـف تحيروا في نظرهـم، وارتكسوا فيه، فلئن نجا واحد بنظره فقد هلك فيه الألوف مـن النـاس...أفيستجيز مسـلم أن يدعـو الخلق إلى مثل هذا الطريق المظلم، ويجعله سـبيل منجـاتهم!... وكيـف لـه المنجـاة مـن أوديـة الكفـر وعامتها بل جميعها إنما يهبط عليها من هذه المرقاة؟ أعني طلب الحق من النظر))[2].

الدليل الثاني: استدل الموجبون للنظر بقولهم: إن الإجماع منعقد على وجـوب معرفـة الله، فتعين أن يكون الطريق إليها بالاستدلال -وهو النظر- ولا يجوز أن يكون ذلك بـالتقليد لكونـه يـؤدي إلى الظن، ولا يمكن التحقق من صدق المقلّد، وأيضاً يلزم الجمع بين النقيضـين، إذ يـؤدي إلى تقليـد مـن قال بحدث العالم، ومن قال بقدمه، وأيضاً فإن الله ذم التقليد في آيات كثيرة..[3].

والجواب:

١-قد قدمنا ذكر الإجماع الصحيـح في الواجـب الأول[4]، وهـو الإيمـان بـالله ورسـوله بـالنطق بالشهادتين، وأما معرفة وجود الله فهي معلومة عند أكثر الناس ولو كـانوا مشـركين، وأمـا مـن أنكر فهو الذي يلزمه أن ينظر، ومع ذلك فهذا وحده لا يكفيه، بل لا بد له أن يؤمـن بـالله ورسـوله فيتحقق عندئذٍ إسلامه، مما يدل أنه الواجب الأول.

٢-قولهم لا طريق إلى المعرفة إلا بالنظر، لا يسلم لهم إذ يمكن أن تقع ضروريـة ويمكـن أن تكـون نظرية، فالحصر لا دليل عليه[5].

٣-لا نسلم حصر الأمر في (التقليد والنظر) وإنما جائز أن يكون ذلك عن اتباع، كمن أسلم، ثم بعد علمه بهذا الدين وإيمانه به، نظر في أدلة الشريعة الدالة على حدوث العالم وإثبات أن خالقـه هـو الله، فصدق ذلك كله وازداد يقيناً وإيماناً[6]. وعندئذ لا نسلم أن من كان إيمانه على نحو هذا يكـون

---

(١) الحجة في بيان المحجة ١١٧/٢.

(٢) الحجة في بيان المحجة ١٢١/٢.

وبعد معرفة مراد أهل السنة من أن النظر يثير الشبهات ويفتح باب الضلالات، هان عليك ما ذكـره المتكلمـون في طريقة عـرض مقالـة أهـل السـنة كمـا في المسـتصفى ١٤٣/٤ [٣٨٨/٢] والإحكـام -للآمـدي- ٢٢٥/٤، فطريقة ردهم مبنية على أن أهل السنة منعوا النظر مطلقاً!! وقد علمت مـن النقـل أعـلاه مـا منعـوه مـن أنـواع النظر- وهو النظر الكلامي المتعمق المستلزم للباطل - وما أجازوه وهوالنظر الشرعي الصحيح المستلزم للحق.

(٣) انظر: الإحكام -للآمدي- ٢٢٣/٤-٢٢٤.

(٤) انظر ص ٣٩

(٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٣٥٤/٧، ٤٢٤، والفصل لابن حزم ٦٨/٤، ٧٣.

(٦) انظر: المنهاج في شعب الإيمان للحليمي ١٤٦/١.

مقلداً لأنه متبع لمن كان قوله حجة، وعليه ينحل إشكالهم في لزوم الجمع بين النقيضين، لأن الاتباع كان لمن قوله حجة[1]. وأيضاً لكون المسألة ضرورية في فطر عامة الخلق، فلا يحتاج فيها إلى تقليد أو نظر!، وأيضاً فإن الطرق ليست منحصرة في الطريق التي ذكروها -لو صحت- وإنما يمكن ذلك بآيات الأنبياء كما تقدم[2].

وعليه فما أوردوه من آيات ذم التقليد، لا يصلح إيرادها في هذا الموضع، لأنا لا نسمي ذلك تقليداً وإنما هذا اتباع[3]، ولو قيل إن هذا اصطلاح فيسمى الاتباع تقليداً، فعندئذٍ يرفض مثل هذا الاصطلاح الذي يغير الحقائق الشرعية ولا يجوز لهم تنزيل هذه النصوص على مثل هذه الاصطلاحات الحادثة.

هذا وإن ما ذكر من أمور في الوجه الأول يصلح رداً على أصحاب النظر الكلامي بل أولى[4].

وأنبه هنا إلى أن المتكلمين إذا حكوا التقليد قولاً لبعض الناس - فإنما يعنون بهم من ذم علم الكلام - ولذلك قال الأسنوي[5] عن التقليد: ((وهو ظاهر كلام الشافعي))[6] وهذا خطأ فاحش - وبه يتبين مرادهم من التقليد والنظر ! وعليه نقول: إن طرائقهم -على فرض صحتها- لا تتعين طريقاً إلى المعرفة[7]، لكونها صعبة المأخذ، فيتعين سلوك طريقة السلف[8].

الفرع الثالث: في تراجع بعض المتكلمين عن قولهم إن المعرفة غير ضرورية.

هذا وقد أقر بعض علماء الكلام بفطرية المعرفة بعد ما خاضوا دهراً طويلاً في علم الكلام، فجاء

---

(١) انظر: شرح المقاصد ٢٢٢/٤، وروح المعاني للآلوسي ٥٥/٢٦.

(٢) انظر ص ٣٨- ٤٠

(٣) انظر: الفصل لابن حزم ٦٨/٤-٦٩، وانظر كلام ابن الصلاح والنووي فيما تقدم نقله ص **٥٩** وانظر كلام الحليمي كذلك فيما تقدم أيضاً ص٦٠ وانظر نثر الورود شرح مراقي السعود للشنقيطي ٦٤٢/٢.

(٤) انظر ص**٥٧** وانظر إلزامات ابن حزم لهم في الفصل ٧٣/٤-٧٥.

(٥) أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن علي بن إبراهيم القرشي الأموي الشافعي الأسنوي توفي سنة (٧٧٢هـ)، له مؤلفات كثيرة منها: نهاية السول، وطبقات الشافعية.

انظر: الدرر الكامنة ٤٦٣/٢، وشذرات الذهب ٢٢٣/٦.

(٦) نهاية السول ٥٩٧/٤-٦٠٦ وانظر: تعليق المطيعي عليه ٥٩٨/٤ وانظر ما سيأتي نقله - إن شاء الله - في ذم علم الكلام ص/ ٥٢٩

(٧) انظر: العواصم والقواصم لابن الوزير ٣٣٤/٣.

(٨) انظر: الموافقات للشاطبي ٥٣/١-٥٧، ٦٥، ١٤١/٢-١٤٢، ٤٠٣/٥-٤٠٥.

كلامهم عن خبرة جيدة، فمن ذلك ما قاله الشهرستاني[1]: ((وأنا أقول: ما شهد به الحدوث، أو دل عليه دليل الإمكان، بعد تقديم المقدمات، دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياج في ذاته إلى مدبر هو منتهى الحاجات، فيرغب إليه، ولا يرغب عنه، ويستغني به، ولا يستغني عنه، ويتوجه إليه ولا يعرض عنه، ويفزع إليه في الشدائد والمهمات، فإن احتياج نفسه أوضح له من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب، والحادث إلى المحدث))[2] اهـ.

فتضمن كلام الشهرستاني ما يلي:

١-أن الدليل الكلامي -الحدوث والإمكان- يؤدي إلى العلم بوجود الله، فهو يرى صحته، ولكن هذا فيه نظر كما تقدم[3].

٢-يرى الشهرستاني أن دليل الفطرة أقوى من الأدلة الخارجية، لأنه مركوز في النفس.

وهذا اعتراف قوي من إمام متكلم بأن المعرفة فطرية، بل ويراها أقوى من غيرها.

ومن هؤلاء كذلك الفخر الرازي، فإنه قال: ((اعلم أنه ليس في العالم أحد يثبت لله شريكاً يساويه في الوجود والقدرة والعلم والحكمة، وهذا مما لم يوجد إلى الآن، لكن الثنوية يثبتون إلهين، أحدهما: حكيم يفعل الخير، والثاني: سفيه يفعل الشر، وأما الاشتغال بعبادة غير الله ففي الذاهبين إليه كثرة))[4].

وهذا يؤكد أن أول واجب يكلف به العبد إفراد الله جل وعلا بالعبادة، وأما من فسدت فطرته أكثر فلم يقر بوجود الله، أو أقر ولكنه يثبت رباً آخر، فهذا يجب عليه أن ينظر أولاً ليحقق الغاية التي خلق من أجلها.

وأيضاًفإن الرازي لما عدد أصناف الناس من أهل الدنيا من الموحدين والمشركين وذكر كل المقالات قال: ((وكلهم مطبقون على وجود الإله))[5].

وأيضاً للإيجي نحو هذا الكلام[6].

---

(١) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد -شافعي المذهب- توفي سنة (٥٤٨هـ)، من تصانيفه نهاية الإقدام في علم الكلام، والملل والنحل.

انظر: سير أعلام النبلاء ٢٨٦/٢٠، ولسان الميزان لابن حجر ٢٦٣/٥، وطبقات السبكي ١٢٨/٦.

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام ص١٢٥.

(٣) انظر ص ٦٣

(٤) تفسير الفخر الرازي المسمى مفاتيح الغيب ٣٧/١٣، وانظر كذلك ١٢٢/٢.

(٥) المطالب العالية في العلم الإلهي -للفخر الرازي- ٢٥٢/١.

(٦) انظر: المواقف في علم الكلام -للإيجي- ص/٢٧٩.

المبحث الثاني

كيفية حصول العلم بعد النظر

لقد حكى بعض علماء الأصول أربعة أقوال في هذه المسألة، ترجع إلى أصول عقدية لأصحابهـا، وقد رأيت عرضها كما عرضها علماء الأصول، ثم أتبع ذلك بالمناقشة وبيان الصواب - إن شاء الله تعالى-.

المطلب الأول

الأقوال التي حكاها المؤلفون في الأصول في هذه المسألة

القول الأول:

وقد نسب إلى الأشعري، فهو يرى أن الله يجري عادته بإحداث العلم عقب النظر بلا وجوب منه تعالى ولا وجوب عليه، وعلل اختياره هذا بأنه: لا مؤثر في الوجود إلا الله، فالسبب والمسبب كلاهما من فعل الله وخلقه[1].

المناقشة:

هذا القول بعضه صحيح، والصحة باعتبار أن الله هو معلّم كل شيء وخالق كل شيء، ولكن هذا الكلام مجمل ليس فيه بيان السبب الخاص الذي به يحصل العلم[2].

وأيضاً منع الملازمة بين النظر وحصول العلم بإطلاق، فيه نظر، وهو ناتج من اعتقادهم من أن المسببات تحصل عند الأسباب لا بها، وسيأتي بيان وجه خطأ هذا القول -إن شاء الله-[3].

القول الثاني:

وهو للمعتزلة[4]، ويرون أن العلم الحاصل عقب النظر هو بالتوليد، والتوليد عندهم هو: وقوع

---

(١) انظر: البحر المحيط للزركشي ٧٢/١، و فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت -بهامش المستصفى- ٢٤/١، والمواقف في علم الكلام للإيجي ص/٢٧.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٤/٤.

(٣) انظر ص/ ٢٥٨ ـ ٢٦٢ ، ٢٦٤

(٤) هم أتباع واصل بن عطاء الذي اعتزل الحسن البصري لخلافه معه في حكم مرتكب الكبيرة، وأصولهم خمسة ؛ التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، وإنفاذ الوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أما الأول: فقصدوا به تعطيل الخالق عن الصفات، والثاني قصدوا به عدم خلق أفعال العباد، ووجوب الصلاح والأصلح على الله،

* تنبيه ، المجل الصحيح للتعريف بالمعتزلة ص/ ٦٠

فعل ناتج عن فعل آخر للفاعل نفسه -فالنظر من فعل المكلف- ولما كان العلم حاصلاً بالنظر، فإذاً العلم نفسه يكون من فعل ذلك المكلف، وهذا جارٍ على قاعدتهم من أن العبد هو الذي يخلق أفعال نفسه الاختيارية[1].

المناقشة:

هذا الكلام بعضه حق وبعضه باطل، فوجه الحق هو: حصول العلم بقدرة المكلف، ووجه البطلان: دعواهم أن العلم المتولد حاصل بمجرد قدرة العبد دون سبب آخر، وأنه هو الخالق له[2].

ولا شك أن الله هو خالق المكلف وخالق عمله، والعبد هو الفاعل لفعله حقيقة، كما سيأتي إيضاح ذلك -إن شاء الله[3] -، وأيضاً فإنه لا بد من وجود سبب آخر لحصول العلم.

القول الثالث:

وهو للفلاسفة، ويزعمون أن العلم حاصل بالإعداد، أي أن النظر يعد الذهن إعداداً تاماً، ثم تفيض عليه النتيجة وجوباً من مبدأ الفيض وهو العقل الفعال[4]..

وقد ينسب بعض من ينتمي إلى الإسلام منهم ذلك إلى جبريل عليه السلام، وقد ينسبونه إلى الروحانيات[5].

المناقشة:

زعمهم أن العلم يفيض من العقل الفعال خرافة لا دليل عليها، ولا شك في إلحاد صاحب هذه المقالة، وأبطل من ذلك أن ينسبوا ذلك إلى جبريل عليه السلام[6]، ((ولكن إضافتهم ذلك إلى أمور روحانية: صحيح في الجملة، فإن الله سبحانه وتعالى يدبر أمر السموات والأرض بملائكته التي هي

والثالث قصدوا به إخراج أصحاب الكبائر من الإيمان دون إدخالهم في الكفر في أحكام الدنيا، والرابع قصدوا به وجوب إدخال أصحاب الكبائر النار إن لم يتوبوا، والخامس قصدوا به الخروج على الحاكم. انظر: الملل والنحل للشهرستاني ١/١٣، وعقائد الثلاث وسبعين فرقة ١/٣٢٥-٣٢٦.

(١) انظر: البحر المحيط للزركشي ١/٧٢، و فواتح الرحموت ١/٢٤، والمغنى للقاضي عبد الجبار ١٢/٢٠٩.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٤/٣٥.

(٣) انظر ص/ ٢٧٦-٢٧٨، ٢٠٣

(٤) انظر: البحر المحيط ١/٧٢، و فواتح الرحموت ١/٢٤.

(٥) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٤/٣٥.

(٦) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٤/٣٥.

السفراء في أمره))[1] ولكنهم لم يهتدوا إلى هذا الكلام المفصل.

القول الرابع:

وهو اختيار الفخر الرازي، وهو أن حصول العلم واجب عقب النظر عادة، أي أن الله جرت عادته بإيجاب وجود العلم وإحالة عدمه عقب النظر[2].

والفرق بين هذا القول وقول الأشعري هو أن الأشعري لا يقول بالوجوب أصلاً، بخلاف الرازي فإنه يرى وجوب حصول العلم وإحالة عدمه.

والفرق بينه وبين الفلاسفة ظاهر، إذ هو يرى أن النظر والعلم حاصلان بخلق الله، فهما معلولان له، بخلاف الفلاسفة الذين يزعمون أن العلم معلول للنظر.

والفرق بينه وبين قول المعتزلة هو:أن العلم ليس متولداً من النظر[3].

المناقشة:

هذا القول الذي اختاره الرازي وصفه محب الله بن عبد الشكور[4] وعبد العلي الأنصاري[5] بقولهما: ((وهذا أشبه (بالصواب) فإن لزوم بعض الأشياء للبعض مما لا ينكر، ألا ترى أن وجود العرض بدون الجوهر، والكلية بدون الأعظمية غير معقول))[6] اهـ ولا شك أنه من هذه الجهة يسلم من الاعتراض الوارد على أبي الحسن الأشعري من أن وجود العلم قد حصل من غير مرجح! ولكن مع هذا لم يبين السبب الخاص لحصول العلم !.

---

(١) قاله شيخ الإسلام في مجموع فتاويه ٣٥/٤.

(٢) انظر: البحر المحيط للزركشي ٧٢/١، و فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٢٤/١.

(٣) انظر: فواتح الرحموت ٢٤/١.

(٤) محب الله بن عبدالشكور البهاري الهندي - فقيه حنفي أصولي، من مؤلفاته: مسلم الثبوت في أصول الفقه - توفي (١١١٩هـ). انظر: الأعلام للزركلي ٢٨٣/٥، ومعجم المؤلفين ١٧٩/٨.

(٥) عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد الأنصاري الحنفي، من أشهر مصنفاته: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، وكتاب "تنوير المنار" توفي سنة (١١٨٠هـ). انظر: الفتح المبين في طبقات الأصوليين ١٣٢/٣.

(٦) مسلم الثبوت -وشرحه فواتح الرحموت - ٢٤/١، وما بين القوسين الكبيرين من كلام الشارح.

المطلب الثاني

بيان الصحيح في هذه المسألة

كما تقدم فإن الأقوال المتقدمة فيها حق وباطل، فأما الباطل الذي فيها فمردود، وأما الحق الذي فيها فمقبول، ولكنه غير مستوفٍ وبيان ذلك:

((أن العبد له قوة الشعور والإحساس، وقوة الإرادة والحركة))[1] وكلاهما من خلق الله تعالى، فبالقوة الأولى يصدق العبد بالحق ويكذب بالباطل، وبالقوة الثانية يحب النافع الملائم له، ويبغض الضار المنافي له، ولا شك أن ذلك موجود في الفطرة التي فطر الله الناس عليها، كما تقدم.

فالفطرة إذاً معدَّة لقبول العلم النافع، وفي النفوس قوة لإدراك العلوم، وذلك هو مقتضى الفطرة، وعندئذٍ فإن ((من نظر في دليل يفيد العلم وجد نفسه عالمة عند علمه بذلك الدليل، كما يجد نفسه سامعة رائية عند الاستماع للصوت والترائي للشمس أو الهلال أو غير ذلك))[2]، فهذا أحد الأسباب لحصول العلم.

والسبب الثاني: سبب خاص خارجي، وهو على نوعين: إما لمة من الملك، وإما لمة من الشيطان، قال شيخ الإسلام ابن تيمية:

((والعلم يحصل في النفس كما تحصل سائر الإدراكات والحركات بما يجعله الله من الأسباب، وعامة ذلك بملائكة الله[3]، فإن الله سبحانه ينزل بها على قلوب عباده من العلم والقوة وغير ذلك ما يشاء، ولهذا قال النبي -ﷺ- لحسان: ((اللهم أيده بروح القدس))[4] وقال تعالى: ﴿كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه﴾ [المجادلة ٢٢]، وقال -ﷺ-: ((من طلب القضاء واستعان عليه، وكل إليه، ومن لم يطلب القضاء ولم يستعن عليه، أنزل الله عليه ملكاً يسدده))[5]، وقال عبد الله

---

(١) قاله شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع فتاويه ٣٢/٤.

(٢) قاله شيخ الإسلام في مجموع فتاويه ٣١/٤.

(٣) يعني شيخ الإسلام هنا: العلم النافع خاصة، كما يظهر من سياق كلامه.

(٤) متفق عليه؛ أخرجه البخاري (٣٥١/٦ مع الفتح) كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة - رقم (٣٢١٢)، وأخرجه مسلم (١٩٣٢/٤) كتاب فضائل الصحابة - باب فضائل حسان بن ثابت - رقم (١٥١).

(٥) أخرجه أحمد ١١٨/٣، ٢٢٠، وأبو داود في السنن ٨/٤ رقم (٣٥٧٨)، والترمذي ٦٠٤/٣ رقم (١٣٢٣) والحاكم ١٠٣/٤ رقم (٧٠٢١)، والبيهقي ١٠٠/١٠، كلهم من طريق إسرائيل عن عبدالأعلى بن عامر الثعلبي عن بلال بن أبي موسى عن أنس به - وعبدالأعلى صدوق يهم (التقريب ٣٧٥٥) وخالف إسرائيل أبو عوانة فرواه عن عبدالأعلى عن بلال بن مرداس الفزاري عن خيثمة البصري عن أنس، علقه أبو داود في سننه

بن مسعود: ((كنا نتحدث أن السكينة تنطق على لسان عمر))[1]، وقال ابن مسعود أيضاً: ((إن للملك لمة، وللشيطان لمة ؛ فلمة الملك: إيعاد بالخير وتصديق بالحق، ولمة الشيطان: إيعاد بالشر وتكذيب بالحق))[2]... وهو كلام لأصول ما يكون من العبد من علم وعمل، من شعور وإرادة))[3]اهـ.

ثم ذكر - رحمه الله - بعض النصوص الدالة على حصول لمة الشيطان، فذكر منها قول الله تعالى: ﴿الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء﴾ [البقرة ٢٦٨] وقوله: ﴿إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه﴾ [آل عمران ١٧٥] أي يخوفكم أولياءه. وقوله: ﴿وإذ زين لهم الشيطان أعمالهم﴾ [الأنفال ٤٨].

وعليه فمدار هذا القول هو: أن حصول العلم بالنظر من قبيل حصول المسبب بسببه، خلافاً للأشعري والأشعرية، فلا بد من توفر شروط وانتفاء موانع، وخالق السبب والمسبب هو الله تعالى، ومن شروط حصول العلم: كون الدليل هادياً، وتصور المستدل للدليل، والمستدل عليه، ووجه الاستدلال، ومن الموانع التي يشترط انتفاؤها: الغفلة والجنون وغير ذلك مما يمنع الاستدلال.

وفي هذا القول كذلك بيان السبب الخاص الذي يكون مع السبب العام، فيحصل به العلم - وهو: ما يلقيه الله في قلوب العباد سواء كان عن طريق الملائكة أو الشياطين.[4]

وفي مسألة المتولدات اخر نزاع آخر في حصول الثواب على المتولدات ، و الصحيح حصوله ، لقوله تعالى: « ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطأون موطئاً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلاً إلا كتب لهم به عمل صالح » [التوبة ١٢٠] هذا في الحسنات ، أما السيئات فيقول الله تعالى: « ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم » [النحل ٢٥].

٤/٩- ووصله الترمذي (١٣٢٤) والبيهقي، وقال الترمذي: ((هذا حدث حسن غريب، وهو أصح من حديث إسرائيل عن عبدالأعلى)). وصححه الحاكم ووافقه الذهبي. وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة ٢٩٦/٣ - رقم (١١٥٤).

(١) رواه الطبراني في الكبير [و لم أجده فيه] وحسنه الهيثمي في مجمع الزوائد ٦٧/٩.

(٢) أخرجه ابن جرير الطبري في جامع البيان ٨٨/٣/٣، ٨٩، من طريق عبدالرزاق عن معمر عن الزهري عن عبيدالله بن عبدالله بن عتبة عن ابن مسعود، وهو صحيح الإسناد،

وقد روي مرفوعاً من طريق عطاء بن السائب عن مرة الهمداني عن ابن مسعود به؛ أخرجه الترمذي ٢١٩/٥ - رقم (٢٩٨٨)، والنسائي في الكبرى ٢٧٩/١ - رقم (٧١)، وأبو يعلى في مسنده ٤١٧/٨ رقم (٤٩٩٩)، وابن جرير في جامع البيان ٨٨/٣/٣، وابن حبان - كما في موارد الظمآن - رقم (٤٠)-.

وهذا من اختلاط عطاء إذ رواه مرة موقوفاً كذلك؛ رواه ابن جرير في جامع البيان ٨٨/٣/٣، ٨٩، وصحح أبو زرعة وأبو حاتم الرازيان وقفه على ابن مسعود، انظر علل الحديث لابن أبي حاتم ٢٤٤/٢ رقم (٢٢٢٤).

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣١/٤-٣٢.

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل ٣٢/٩

المبحث الثالث

طريق ثبوت وجوب النظر

حكى بعض علماء أصول الفقه هنا قولين في المسألة، فنقلوا عن الجمهور أن وجوب النظر ثابت بالشرع لا بالعقل، ونقلوا عن المعتزلة عكس هذا، فقالوا: إن النظر ثابت وجوبه بالعقل لا بالشرع[1].

وهذه المسألة وإن كانت داخلة في مسألة التحسين والتقبيح، إلا أنها أليق هنا بالذكر لكون الإشكال الوارد هنا خاصاً في النظر في المعرفة الأولى.

استدل الجمهور بقول الله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾[الإسراء ١٥] فإن الله تعالى نفى التعذيب قبل البعثة، وقد قالت المعتزلة إن من لوازم الوجوب: تعذيب من لم يأت به، فإذن: ينتفي الوجوب قبل البعثة – وهذا ينفي أن يكون بالعقل[2].

هذا وقد ذكر الأصوليون اعتراضات المعتزلة على الجمهور في استدلالهم بهذه الآية، فمن ذلك أنهم قالوا[3]: إن العذاب المتوعد به هو عذاب الدنيا لا عذاب الآخرة بدليل قوله تعالى: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً﴾ [الإسراء ١٦].

والجواب: إن هذا ليس بتخصيص عام ولا تقييد مطلق، إذ غايته ذكر أحد أنواع العذاب، – وهو العذاب الدنيوي– ولا ينفي ما عداه، إذ ذكر أحد أفراد العام ليس تخصيصاً لذلك العام[4].

ومنها: أنهم أولوا الرسول بالعقل[5]. وهذا ليس بتأويل صحيح، بل هو تأويل باطل، لأنه خلاف الوضع و لم يدل عليه دليل[6].

ومنها: أنهم قيدوا التعذيب بعد إرسال الرسل بترك الواجبات الشرعية فقالوا: إن وجوب النظر وجوب عقلي لا يدخل في الآية.

---

(١) انظر: البرهان -للجويني- ٨٥/١، و الإحكام -للآمدي- ٨٥/١، وفواتح الرحموت ٤٤/١، وانظر: المواقف للإيجي ص/٣١-٣٢، وشرح المقاصد للتفتازاني ٢٦٣/١-٢٦٥.

(٢) انظر: المواقف ص/٣١.

(٣) انظر: فواتح الرحموت ٤٤/١.

(٤) انظر: أضواء البيان للشنقيطي ٤٧٧/٣.

(٥) انظر: فواتح الرحموت ٤٤/١ والمواقف للإيجي ص/٣١.

(٦) انظر: المواقف للإيجي ص/٣٢.

وهذا مصادرة للمطلوب، وإخراج للدليل عما دل عليه من العموم، وهو خلاف الوضع، فلا يلتفت إليه[1].

وأما المعتزلة فإنهم قد استدلوا لقولهم بأمرين: الأول: إلزامي، والثاني: قاعدة تحسين العقل وتقبيحه:

أما الدليل الإلزامي - فإنهم قالوا: إذا لم نقل إن المعرفة واجبة بالعقل دون الشرع، لـلزم إفحام الأنبياء - فإن النبي إذا قال للمنكر يجب عليك النظر، أمكنه أن يرد بقوله: لا أنظر ما لم يجب النظر عليّ، ولا يجب النظر ما لم يثبت الشرع، ولا يجب ما لم أنظر[2]، وقد عد الجويني هذا الإشكال من غوامض الأسئلة[3].

وجواب هذا الإشكال من وجهين: أحدهما إلزامي، والثاني: حل للشبهة:

الجواب الإلزامي:

إن هذا الإلزام وارد على الوجوب العقلي كذلك - إذ للمكلف أن يقول: لا أنظر ما لم يجب النظر عقلاً عليّ، ولا يجب النظر العقلي إلا بالنظر، لأنه غير ضروري، فلزم الدور[4].

جواب حل الشبهة:

إن مقدمات دليل المعتزلة، منها صحيح، وهي قولهم: ((لا أنظر ما لم يجب النظر)) و ((ولا يجب النظر إلا بعد ثبوت الشرع))، وأما قولهم: ((ولا يجب ما لم أنظر)) فمقدمة ممنوعة، لأن الوجوب ثابت -سواء نظر المكلف أو لم ينظر- فوجوب المعرفة في نفس الأمر ليس متوقفاً على العلم بالوجوب، فإن قيل: هذا يعد تكليفاً للغافل؟ فجوابه: إن الغافل هو من لم يبلغه الخطاب، أو بلغه و لم يفهمه لجنون أو صغر... لا من لم يكن عارفاً بما كلف بمعرفته وتحقيقه[5].

وهذا الاستدلال الإلزامي الذي سلكه المعتزلة ((ليس برهاناً في إثبات وجوب النظر... وإنما هي غائلة أبدوها في دعوة الأنبياء، وحقها أن تذكر في مشكلات الدعوة والإجابة))[6].

---

(١) انظر: المواقف للإيجي ص/٣١-٣٢.

(٢) انظر: البرهان للجويني ١/٨٥، و الإحكام -للآمدي- ١/٨٥، ٨٩ و فواتح الرحموت ١/٤٤.

(٣) انظر: البرهان ١/٨٥.

(٤) انظر: البرهان للجويني ١/٨٥-٨٦، الإحكام -للآمدي- ١/٩١، فواتح الرحموت ١/٤٤، والمواقف للإيجي ص/٣٢، وشرح المقاصد للتفتازاني ١/٢٦٩.

(٥) انظر: المراجع السابقة.

(٦) قاله الجويني في البرهان ١/٨٥.

لكن ليعلم أن نفاة تحسين العقل وتقبيحه يصعب عليهم الخروج من إشكال المعتزلة !

الدليل الثاني للمعتزلة في وجوب النظر عقلاً:

قالوا: إن العقل يعلم حسن دفع الضرر المتوقع، ويعلم قبح عدم دفعه، فإن الناس لا زالوا يسمعون بأخبار الهلاك والتعذيب... إلخ. فهذا ضرر يُعلم حسن دفعه، ولا شك أن من حصل المعرفة على هذا الأساس أحسن حالاً ممن لم يحصلها، وتحصيل الأحسن واجب في نظر العقل[1].

وقد رد الأشاعرة بمنع حسن تلك الأمور لظنون أقاموها، فقالوا: إن تحصيل المعرفة لا نسلم أنه يدفع ذلك الضرر المتوهم لاحتمال الخطأ![2].

ولكن هذا فيه نظر كما سيأتي -إن شاء الله- في التحسين والتقبيح[3].

ومن الردود التي هي أقرب للصواب: إن القول بحسن دفع الضرر المتوقع متجه، ولكن لا نسلم أن الأحسن يكون واجباً، إذ ليس ذلك من مواقف العقول وإنما لا بد من الخبر الصحيح الدال على وقوع العذاب عند عدم النظر[4].

وقد أورد الجويني استدلالاً للمعتزلة في بيان أن المكلف لا يخلو من خاطرين، أحدهما للشر، والآخر للخير، ثم رده، فقال: ((فإن قالوا: يبعث الله إلى كل مدعو ملكاً ينفث في روعه ويردده بين إمكان العقاب لو ترك النظر واستحقاق الثواب لو نظر، ثم العقل يستحثه على اجتناب العقاب؟ قلنا: هذا يوجب أن لا يخلو مدعو عن تقابل خاطرين، ونحن نعلم معظم المدعوين مضربين عن هذه الفنون، ولو سلم ما قالوه من معنى، فكيف يدرك المدعو كلام الملك؟ والكلام عند الخصوم أصوات؟ وإن أدركه فلا يبالي به، وأي حاجة إلى ذلك وفي دعوى النبي مقنع عما هذوا به؟))[5] اهـ.

ولا شك أن قول المعتزلة: إن الإنسان لا يخلو من خاطرين ؛ إما إلى الخير وإما إلى الشر، صحيح[6]. ولكن هذا لا يدل على الوجوب العقلي كما نازعهم الجويني، لكن هو لا يصح منه إنكار ذلك الخاطر. وأما إلزامه بأن الكلام يطلق على ما كان بالصوت، فغير لازم، لأنه إذا قيد بالإيحاء

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص/٦٧-٦٩، الإحكام -للآمدي- ١/٨٥، وشرح المقاصد للتفتازاني ١/٢٦٣-٢٦٤.

(٢) انظر: شرح المقاصد ١/٢٦٤، والمواقف ص / ٣٢.

(٣) انظر ص/ ٢٧٩

(٤) انظر: شرح المقاصد ١/٢٦٤.

(٥) البرهان في أصول الفقه للجويني ١/٨٦.

(٦) انظر: تبصير أولي النهي معالم الهدى -لابن جرير- ص١٢٤.

ونحو ذلك، حمل عليه، وكذا إلزامه بأن دعوى النبي فيها مقنع، فهذا فهم للكلام على غير وجهه، إذ لمة الملك ولمة الشيطان ليستا وحياً بتكليف.

والخلاصة:

إن قول المعتزلة يحسن دفع الضرر المتوقع من ترك النظر: صحيح، ولا يصح قولهم: إن ذلك دليل على الوجوب، وإنما هو دليل على حسنه، والحسن ليس محصوراً في الواجب، إذ يجوز أن يكون مستحباً.

وإن قول الأشاعرة بأن الوجوب بالشرع لا بالعقل: صحيح، ولكن لا يصح قولهم بمنع تحسين العقل لدفع الضرر المتوقع من ترك النظر.

وكلا الطائفتين أغفلت فطرية المعرفة في حق عامة المكلفين إلا من تغيرت فطرهم - وأيضاً فإن إرسال الرسل عام في كل الأمم فما من أمة إلا خلا فيها نذير - والعلم بذلك متواتر، ولذلك - فإن الاعتراضات العقلية التي أوردوها لم يلتفت معها إلى هذا الأصل، ولكن نبه عليه بعضهم[١].

وهنا إلزام خطير يلزم الأشاعرة في هذه المسألة، وهي أنهم قالوا: يجوز أن يصدق الله مدَّعي النبوة الكاذب عقلاً، ولكنه ممتنع شرعاً! -كما سيأتي نقل ذلك عنهم إن شاء الله[٢]- وهذا يسد باب النبوة، ومن ثَمَّ يمكن أن يتسلط عليهم المعتزلة في إلزامهم بأن معرفة وجود الله ليست بالشرع، لأن الشرع لم يثبت بعدُ على قاعدتكم[٣] !.

(١) انظر: فواتح الرحموت ١/٤٤.

(٢) انظر: ص/٢٦٨ - ٢٦٩، ٣٣٠-٣٣٢

(٣) انظر: مسلم النبوة ١/٤٥-٤٦.

الفصل الثاني

الأسماء الحسنى

وفيه مبحثان:-

المبحث الأول: الاسم والمسمى والتسمية.

المبحث الثاني: حكم إطلاق الأسماء الحسنى بلا توقيف.

المبحث الأول

الاسم والمسمى والتسمية

هذا المبحث أدخل في علم أصول الفقه استطراداً، وذلك عند بحثهم في اللغات في الكلام عن العام[1]، وعن نسبة الأسماء إلى المسميات[2].

فالبزدوي[3] لما عرف العام بقوله: ((كل لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنىً)) قال: ((ومعنى قولنا من الأسماء: المسميات هنا))[4] علق عبدالعزيز البخاري[5] بقوله: ((تفسيرُ الأسماء بالمسميات مع أن الاسم والمسمى واحد عندنا، احترازٌ عن التسميات ؛ لأن الاسم يذكر ويراد به التسمية كما في قوله تعالى: ﴿و لله الأسماء الحسنى﴾ [الأعراف ١٨٠] أي: التسميات، وقوله عليه السلام: ((إن لله تسعة وتسعين اسماً[6]، ويقال: ما اسمك؟ أي ما تسميتك))[7] اهـ.

وقد تنازع الناس في ذلك بعد زمن الإمام أحمد – رحمه الله – وقد كان الأئمة قبل ذلك يصرحون بالإنكار على الجهمية[8] القائلين بأن أسماء الله مخلوقة ويقولون: الاسم غير المسمى، وأسماء الله غيره وما كان غيره فهو مخلوق![9] فغلظ الأئمة عليهم القول، قال ابن هانيء[10]: ((سمعت أحمد

---

(١) انظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي ١/٩٥-٩٦.

(٢) انظر: البحر المحيط للزركشي ٢/٣٠٧-٣٠٨.

(٣) أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن مجاهد البزدوي. توفي سنة (٤٨٢هـ)، حنفي المذهب، له تصانيف كثيرة منها: شرح الجامع الصحيح للإمام البخاري، وأصول الدين.
انظر: سير أعلام النبلاء ١٨/٦٠٢، والجواهر المضية ٢/٥٩٤.

(٤) أصول البزدوي –مع شرحه كشف الأسرار– ١/٩٥.

(٥) عبد العزيز بن أحمد البخاري الفقيه الأصولي الحنفي، من مصنفاته: كشف الأسرار وهو شرح لأصول البزدوي، توفي سنة ٧٣٠هـ).
انظر: الجواهر المضية ١/٤٢٨، والأعلام للزركلي ٤/١٣.

(٦) متفق عليه – أخرجه البخاري في صحيحه [١٣/٣٨٩ مع الفتح]- كتاب التوحيد، باب ١٢ [إن لله مائة اسم إلا واحدة] رقم ٧٣٩٢ -. وأخرجه مسلم في صحيحه ٤/٢٠٦٢ كتاب الذكر والدعاء، باب في أسماء الله تعالى – رقم ٢٦٧٧.

(٧) كشف الأسرار ١/٩٦.

(٨) انظر: الرد على بشر المريسي للدارمي ص/١٠، وانظر: ما نقل عن الإمام الشافعي في أدب الشافعي ومناقبه ص/٩٣، والحلية ٩/١١٣، والسنن الكبرى ١٠/٢٨، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة ٢/٢١١.

(٩) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦/١٨٥-١٨٦.

بن حنبل -وهو مختفٍ عندي- فسألته عن القرآن؟ فقال: من زعم أن أسماء الله مخلوقة فهو كافر))[1] - وقال إسحاق بن راهويه[2] عن الجهمية: ((قالوا: أسماء الله مخلوقة لأنه كان ولا اسم، وهذا الكفر المحض))[3].

ثم تنازع الناس بعد ذلك، فمنهم من قال: الاسم هو المسمى نفسه، ومنهم من قال: الاسم قد يراد به التسمية غالباً، وقد يراد به المسمى، ثم منهم من فصل فقال: الأسماء ثلاثة أقسام: تارة يكون الاسم هو المسمى، وتارة يكون غير المسمى، وتارة لا يكون هو ولا غيره، فالأول كالموجود، والثاني كالخالق، والثالث كالعليم والقدير[4].

والذي عليه جمهور أهل السنة أن الاسم للمسمى، ويفصلون إذا قيل لهم: أهو المسمى أم غيره؟ فيقولون: ليس هو نفس المسمى، ولكن يراد به المسمى[5] وعلى أساس تلك الأقوال يمكن أن تدرس هذه المسألة من خلال أقوال ثلاث طوائف هي:

---

(١٠) إسحاق بن إبراهيم بن هانيء النيسابوري توفي سنة (٢٧٥هـ) وهو من أصحاب الإمام أحمد بن حنبل له عنه سؤالات - وقد طبعت-.

انظر: طبقات الحنابلة ١٠٨/١، و سير أعلام النبلاء ٩/١٣.

(١) أخرجه عنه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٢١٤/٢ رقم ٣٥١.

(٢) هو إسحاق بن إبراهيم الحنظلي الإمام المحدث الكبير، توفي سنة (٢٣٨هـ) وهو إمام في السنة.

انظر: سير أعلام النبلاء ٣٥٨/١١، و تقريب التهذيب رقم (٣٣٤).

(٣) أخرجه عنه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٢١٤/٢ رقم ٣٥٢.

(٤) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٨٧/٦، ١٨٨، ٢٠١.

(٥) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٠٦/٦-٢٠٧.

المطلب الأول

قول جمهور أهل السنة والجماعة

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((وأما الذين يقولون: إن الاسم للمسمى، كما يقوله أكثر أهل السنة، فهؤلاء وافقوا الكتاب والسنة والمعقول))(1) وإنما قلنا جمهور أهل السنة، و لم نقل كلهم: لأن من المنتسبين إلى السنة من قال: الاسم هو المسمى نفسه، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((والذين قالوا: الاسم هو المسمى كثير من المنتسبين إلى السنة))(2)، ولكنهم أجمعوا على أن الأسماء الحسنى غير مخلوقة.

وقال بعض المنتسبين إلى السنة: الاسم هو المسمى رداً على المعتزلة القائلين بأن الاسم غير المسمى، وما كان غيره فهو مخلوق ! ولا شك أنهم لا يريدون أن اللفظ المؤلف من الحرف هو نفس الشخص المسمى(3).

واستدل الجمهور على قولهم: الاسم للمسمى، أي أنه موضوع لإظهار المسمى وبيانه، بأدلة هي: قول الله تعالى: ﴿ولله الأسماء الحسنى﴾ [الأعراف ١٨٠] وقوله: ﴿أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾[الإسراء ١١٠] وبقول النبي -ﷺ-: ((إن لله تسعة وتسعين اسماً))(4) وقول النبي -ﷺ-: ((إن لي خمسة أسماء: أنا محمد، وأحمد، والماحي، والحاشر، والعاقب))(5).

فكل تلك النصوص دالة على أن الاسم للمسمى، أي أنه موضوع له ليظهره ويدل عليه ويبينه، وهذا هو الذي صرح به ابن جرير الطبري بقوله: ((وأما القول في الاسم أهو المسمى أم غير المسمى ؟ فإنه من الحماقات الحادثة التي لا أثر فيها فيتبع، ولا قول من إمام فيستمع فالخوض فيها شين، والصمت عنه

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٠٦/٦-٢٠٧.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٨٧/٦-١٨٨ وقد سمى منهم: أبا بكر عبد العزيز، وأبا القاسم الطبري، واللالكائي، والبغوي، فقول أبي القاسم الطبري -التيمي- في الحجة في بيان المحجة ١٦٢/٢، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٢٠٤/٢، والبغوي في تفسيره معالم التنزيل ٥٠/١، ويُزاد عليهم السجزي في الرد على من أنكر الحرف والصوت ص/١٧٩.

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٨٨/٦، البحر المحيط للزركشي ٣٠٧/٢.

(٤) تقدم تخريجه -وهو متفق عليه-.ص/٧٧

(٥) متفق عليه أخرجه البخاري (٦٤١/٦ مع الفتح) كتاب المناقب - باب ما جاء في أسماء رسول الله- ﷺ - رقم (٣٥٣٢)، وأخرجه مسلم (١٨٢٨/٤) - كتاب الفضائل، باب في أسمائه - ﷺ - رقم (٢٣٥٤).

زين، وحسب امريء من العلم به أن ينتهي إلى قول الله عز وجل ثناؤه الصادق: وهو قوله: ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾ [الإسراء ١١٠]، وقوله تعالى: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾ [الأعراف ١٨٠]...))[١] اهـ.

وإن أهل العلم بعد ذلك إذا سألوا هل الاسم غير المسمى؟ فصَّلوا فقالوا: إذا أريد أن الأسماء -التي هي أقوال- ليست هي المسميات نفسها: فهذا حق لا ينازع فيه أحد[٢]، ((وإن أريد أن الله سبحانه كان ولا اسم له حتى خلق لنفسه أسماءً، أو حتى سماه خلقه بأسماء من صنعهم، فهذا من أعظم الضلال والإلحاد في أسماء الله تعالى))[٣] اهـ

وأما التسمية: فهي وضع الاسم للمُسمَّى[٤]، والله هو المسمي لنفسه كما قال الرسول -ﷺ-: ((أسألك بكل اسم هو لك سمَّيْت به نفسك))[٥].

---

(١) صريح السنة لابن جرير الطبري ٢٦-٢٧.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦/٢٠٣.

(٣) قاله ابن أبي العز في شرح العقيدة الطحاوية ص/١٣١، وانظر: ما سيأتي ص/ ٨٢

(٤) انظر: القاموس المحيط ص/١٦٧٢، والمعجم الوسيط ١/٤٥٢ مادة [سمو].

(٥) أخرجه الإمام أحمد في المسند ١/٣٩١، ٥/٢٦٧، ٦/١٥٣، والحاكم في مستدركه ١/٦٩٠ رقم (١٨٧٧)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ١٠/١٣٧:"رجال أحمد وأبي يعلى رجال الصحيح غير أبي سلمة الجهني، وقد وثقه ابن حبان"اهـ وقد حسنه الحافظ ابن حجر في تخريج الأذكار للنووي [انظر ملخصه المطبوع مع الأذكار ١٦٦].

المطلب الثاني

قول المعتزلة

قالوا: إن أسماء الله غير الله، وما كان غيره فهو مخلوق[1]، وقولهم هذا امتداد لقولهم بخلق القرآن، وذلك أنهما من جملة الكلام، والكلام مخلوق عندهم! قال الإمام الدارمي[2]: ((فهذا الذي ادعوا في أسماء الله أصل كبير من أصول الجهمية[3] التي بنوا عليها محنتهم))[4] والمحنة هي: محنة القول بخلق القرآن التي ابتلي فيها كثير من الأئمة والعلماء، ولذلك قال الدارمي قبل ذلك: ((وقد كان لإمام المريسي[5] في أسماء الله مذهب كمذهبه في القرآن، كان القرآن عنده مخلوقاً من قول البشر))[6].

وأصل الإشكال عندهم في القول بخلق القرآن هو: أن الكلام عرض من الأعراض، والعرض إن قام بشيء دل على حدوثه لا على قدمه، وهذا أصل باطل - ستأتي مناقشته إن شاء الله[7].

والتحقيق هو أن كلام الله صفة ذات واختيار، فهو باعتبار نوعه أزلي ذاتي، وباعتبار آحاده هو صفة اختيارية يتكلم الله متى شاء بما شاء. فالكلام صفة ذات لله تعالى، والكلام ممكن له جل وعلا،

---

(١) انظر: الرد على بشر المريسي - للدارمي - ١٠.

(٢) أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي أحد الأئمة الحفاظ، له تصانيف منها: الرد على بشر المريسي، والرد على الجهمية، توفي سنة (٢٨٠هـ).

انظر: الجرح والتعديل ١٥٣/٦، و سير أعلام النبلاء (٣١٩/١٣).

(٣) الجهمية في المعنى الخاص تطلق على جماعة منتسبين إلى الجهم بن صفوان، الذي أخذ مقالته عن الجعد بن درهم، وهذا الأخير ينتهي سنده في مقالته إلى لبيد بن الأعصم اليهودي، وأشهر آرائهم: نفي الصفات، والقول بالجبر، والقول بفناء الجنة والنار، وتطلق الجهمية إطلاقاً عاماً يشمل كل نفاة الصفات. ولذلك كان في زمن الأئمة الكبار يطلقون الجهمية على المعتزلة المشهورين. انظر: مقالات الإسلاميين ٢١٣/١، والملل والنحل ٨٦/١-٨٨، وانظر السنة لعبدالله بن أحمد ١٢٣/١، ١٥١، والتسعينية - ضمن الفتاوى الكبرى- ٣٧٠/٦-٣٧٢.

(٤) الرد على بشر المريسي -للدارمي- ص/١٠.

(٥) المريسي هو: بشر بن غياث المريسي، هو رأس الجهمية كفره أكثر أهل العلم توفي سنة (٢١٨هـ).

انظر: ميزان الاعتدال ٣٢٢/١.

ولعل إمامه هو الجهم بن صفوان، وإن لم يلقه.

(٦) الرد على بشر المريسي -للدارمي- ص/١٠.

(٧) انظر ص/ ١٤٢ ، ١٥٠

فهو يتكلم بما شاء متى شاء كما قال: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ [يس ٨٢].

والأسماء الحسنى من جملة الكلام يدل لذلك أن الاسم هو اللفظ الموضوع للدلالة على مسماه لغة[1]، والله خاطبنا بلسان عربي مبين، فتعين أن تكون أسماؤه من جملة الكلام.

والذي يعين أن الأسماء من كلامه قول الرسول -ﷺ-: ((أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك))[2].

فلما علمنا أن الأسماء في اللغة من جملة الكلام ودل الحديث على أن الله سمى نفسه بأسمائه، علمنا أن أسماءه من كلامه.

ويدخل في ذلك ما جاء في الكتاب والسنة أو في أحدهما، فالذي جاء في الكتاب ظاهر أنه من كلام الله، والذي جاء في السنة فقط يلتزم كذلك أنه من كلام الله لأنه من النوع الذي علمه الله خلقه – وهو هنا نبيه -ﷺ- فيكون ما جاء في السنة من أسماء الله أيضاً من كلام الله، فالله هو المسمي لنفسه ابتداءً، ورسول الله -ﷺ- هو المبلغ لا المسمي، والكلام ينسب إلى من تكلم به لا إلى من بلغه وأداه.

وقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((والذي كان معروفاً عند أئمة السنة أحمد وغيره الإنكار على الجهمية الذين يقولون: أسماء الله مخلوقة، فيقولون: الاسم غير المسمى، وأسماء الله غيره، وما كان غيره فهو مخلوق، وهؤلاء هم الذين ذمهم السلف وغلظوا فيهم القول، لأن أسماء الله من كلامه، وكلام الله غير مخلوق، بل هو المتكلم به، وهو المسمي لنفسه بما فيه من الأسماء))[3].

فإذ قد ثبت أن الأسماء من الكلام، والكلام غير مخلوق عندنا لأن الله هو المتكلم به وهو قائم به، ولا يقوم به إلا ما هو صفة له، دل ذلك على أن الأسماء الحسنى غير مخلوقة.

والمعتزلة يُناقَشون كذلك في لفظة (غير) من قولهم:(أسماء الله غير الله) فيقال لهم كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((فإذا قلتم إن أسماءه أو كلامه غيره، فلفظ (الغير) مجمل ؛ إن أردتم أن ذلك شيء بائن عنه، فهذا باطل، وإن أردتم أنه يمكن الشعور بأحدهما دون الآخر، فقد يذكر الإنسان الله ويخطر بقلبه ولا يشعر حينئذ بكل معاني أسمائه، بل ولا يخطر له حينئذ أنه عزيز وأنه حكيم، فقد أمكن العلم بهذا دون هذا، وإذا أريد بالغير هذا: فإنما يفيد المباينة في ذهن الإنسان، لكونه قد يعلم

(١) انظر: القاموس المحيط ١٦٧٢ مادة (س م و).

(٢) تقدم تخريجه ص/ ٨٠

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦/١٨٥-١٨٦.

هذا دون هذا، وذلك لا ينفي التلازم في نفس الأمر، فهي معان متلازمة لا يمكن وجود الذات دون هذه المعاني، ولا وجود هذه المعاني دون وجود الذات))[1] اهـ.

المطلب الثالث

أقوال الأشعرية

والأشاعرة لهم ثلاثة أقوال: الأول: أن الاسم هو المسمى نفسه[2]، والثاني: أن الأسماء ثلاثة أقسام: ما دل على الذات كالموجود، فالاسم هنا هو المسمى نفسه، والقسم الثاني: ما اشتق من صفات المعاني كالسميع والعليم، فالاسم هنا لا هو المسمى ولا هو غير المسمى، والقسم الثالث: ما اشتق من الأفعال كالخالق والرازق، فالاسم هنا غير المسمى[3]، وأصحاب هذين القولين يزعمون أن الاسم يرد بمعنى التسمية كثيراً[4]. والقول الثالث: وهو للغزالي: واختاره الرازي: التفريق بين الاسم والمسمى والتسمية[5].

وأصحاب الأقوال الثلاثة متفقون على أن الأسماء -التي هي الأقوال- مخلوقة، لأنها من جملة الكلام – ولكن أصحاب القولين الأولين قالوا: إن الأسماء ترد بمعنى التسمية، حتى يتأتى لهم القول بخلقها، ولا يناقضوا أقوال أئمة السنة الصريحة في أن الأسماء غير مخلوقة. فهؤلاء إذا قالوا: الأسماء غير مخلوقة أرادوا المسمى، أي أن الله غير مخلوق! أما الأسماء – التي هي الأقوال- فيقولون إنها تسميات!

هذا وقد استدل من قال إن الاسم هو المسمى بأدلة، وفيما يلي ذكر هذه الأدلة مع المناقشة:-

الدليل الأول: قالوا: إن الله أمر بتسبيحه، فقال: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ [الأعلى ١] ففي الآية الأمر بتسبيح اسمه، وقد دل العقل على أن المسبَّح هو الله لا غيره، وهذا يقتضي أن الاسم هو المسمى نفسه[6].

الجواب: إن للمفسرين قولين في لفظة (اسم) في الآية: الأول: أنها: صلة، والثاني: ليست بصلة،

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٠٥/٦-٢٠٦.

(٢) وهو المحكي عن أبي الحسن الأشعري: انظر شرح أسماء الله الحسنى للرازي ص/ ٢١.

(٣) انظر: أصول الدين للبغدادي ص/١١٨، والمواقف للإيجي ص/٣٤٣.

(٤) انظر: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد ص/ ٨٧.

(٥) انظر المقصد الأسنى شرح الأسماء الحسنى للغزالي ص/٢٩، وشرح أسماء الله الحسنى للرازي ص/٢١.

(٦) انظر: التمهيد للباقلاني ٢٦٠-٢٦١، وشرح أسماء الله الحسنى للرازي ص/٢٤.

وإنما هي مقصودة بالذكر.

فعلى القول الأول يكون معنى الآية: سبح ربك، أي نزهه عما لا يليق به[1]، فلفظة (اسم) على هذا ليس لها معنى، فكيف تكون بمعنى المسمى[2]!.

وعلى القول الثاني: أي أنها مقصودة بالذكر- فالآية تحتمل ثلاثة معان:

المعنى الأول: نزه اسم ربك عن جميع أنواع الإلحاد[3].

وهذا المعنى هو تابع للمراد بالآية ليس هو المقصود بها القصد الأول، ولا شك أن هذا المعنى أبعد ما يكون عن قول من قال: الاسم هو المسمى، لأن الاسم على هذا القول هو المقصود بالتسبيح أي التنزيه[4].

المعنى الثاني: نزه اسم ربك من أن تذكره في حال الغفلة دون الخشوع[5].

والقول في هذا المعنى كالقول في معنى الأول، إذ كلمة (اسم) مقصودة بالذكر، وعليه فلا تدل الآية على أن الاسم هو المسمى.

المعنى الثالث: المراد قول: سبحان ربي الأعلى [6]-

فالاسم أطلق هنا وأريد به المسمى لا أنه هو المسمى نفسه، ولا شك أن ذكر الله إذا أطلق فمحله القلب، لأن الذكر ضد النسيان، فهو عمل قلبي، ولما كان المراد بمجموع ما يقوم بالقلب واللسان ذكر كلمة (اسم)، إذ التسبيح باللسان لا بد أن يكون بذكر الاسم، فيكون المعنى: سبح ربك ذاكراً اسمه. وعليه: فتسبيح الاسم هو تسبيح للمسمى[7].

وهذا هو المعنى الراجح لنقله عن الصحابة، ولأن فيه العموم[8].

هذا وقد قلب الرازي استدلالهم هذا بعدة أوجه منها:

---

(١) انظر: جامع البيان للطبري ١٥/٣٠/١٥١، معالم التنزيل للبغوي ٣٩٩/٨ والتسهيل لابن جزي ١٩٣/٤.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٩٩/٦.

(٣) انظر: جامع البيان للطبري ١٥/٣٠/١٥١، ومعالم التزيل للبغوي ٣٩٩/٨.

(٤) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٩٩/٦.

(٥) انظر: معالم التنزيل للبغوي ٤٤٠/٨، والتسهيل لابن جزي ١٩٣/٤.

(٦) انظر: جامع البيان للطبري ١٥/٣٠/١٥١، والتسهيل لابن جزي ١٩٣/٤.

(٧) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٩٩/٦، وبدائع الفوائد لابن القيم ١٩/١.

(٨) انظر: معالم التنزيل -للبغوي- ٣٩٩/٨ وقد رجحه ابن جرير الطبري في جامع البيان ١٥/٣٠/١٥٢ وابن جزي الكلبي في التسهيل ١٩٣/٤ وشيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع فتاويه ١٩٩/٦.

الأول: لو لم يكن فرق بين الاسم والمسمى لما أضيف إليه، إذ الشيء لا يضاف إلى نفسه، فقال: (اسم ربك).

الثاني: لو لم يكن فرق بين اسم الرب، وذاته، لوجب ألا يبقى فرق بين قوله (سبح اسم ربك) وقوله (سبح ربك ربك) وقول:(سبح اسم اسمك)، إذ هذا هو اللازم من عدم التفريق.

الثالث: إن الأشاعرة يقولون: إن إثبات الأسماء الحسنى بالشرع، وإن إثبات الرب سبحانه -وهو المسمى - بالعقل، فوجب على قولهم أن يكون الاسم غير المسمى[1].

الدليل الثاني: قالوا: إن الله أخبر عن المشركين أنهم ما عبدوا إلا الأسماء بقوله: ﴿ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم﴾ [يوسف ٤٠] ومعلوم أنهم عبدوا ذوات الأصنام، وهذا يدل على أن الاسم هو المسمى[2].

والجواب:

المراد من الآية أنهم سموا تلك الأصنام آلهة، واعتقدوا ثبوت الإلهية لها، وهي ليس لها من خصائص الإلهية شيء حتى تستحق العبادة، ولذلك هم عبدوا ما تصوروه في أنفسهم من معنى الإلهية، وعبروا عنه بألسنتهم فسموها آلهة، أما في الحقيقة والخارج فإن أصنامهم ليس لها شيء من خصائص الإلهية فلا تستحق العبادة، ولذلك قال الله: ﴿ما تعبدون من دونه إلا أسماء..﴾ وقال في آية أخرى: ﴿وجعلوا لله شركاء قل سموهم أم تنبئونه بما لا يعلم في الأرض أم بظاهر من القول﴾[الرعد٣٣] فالمراد: طلب تسمية شركائهم بالأسماء التي يستحقونها ؛ أهي خالقة رازقة محيية مميتة أم هي مخلوقة مربوبة لا تملك ضراً ولا نفعاً؟ فإذا سموها فوصفوها بما تستحقه من الصفات، تبين بطلان عبادتها من دون الله[3]، وعندئذ يعلم خطأ استدلال من استدل بالآية على أن الاسم هو المسمى، إذ لو كان كذلك لكان معنى الآية: ما تعبدون إلا الأوثان المسماة، فلا يكون فيها وجه رد على المشركين، وإنما إخبار بوقوع عبادتهم لها والمشركون كانوا يعترفون بعبادتهم إياها[4].

الدليل الثالث: قالوا: قال لبيد بن ربيعة العامري:- وهو قد أدرك النبي -ﷺ- وأسلم[5] -:

---

(١) انظر: شرح أسماء الله الحسنى للرازي ص/٢٦.

(٢) انظر: التمهيد للباقلاني ص/٢٦٠، وشرح أسماء الله الحسنى للرازي ص/٢٤.

(٣) انظر: معالم التنزيل -للبغوي- ٣٢١/٤، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣٢٢/٩.

(٤) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٩٤/٦، وبدائع الفوائد لابن القيم ١٩/١.

(٥) انظر: الإصابة - لابن حجر - ٥٠٠/٥، رقم (٧٥٥٧).

إلى الحَوْل ثُمَّ اسم السلامِ عليكما ومَنْ يَبْكِ حَوْلاً كَامِلاً فقد اعتذر[1]

قالوا: وأراد لبيد باسم السلامِ: السلامَ نفسه، مما يدل على أن الاسم هو المسمى نفسه[2].

الجواب:

إن السلام في كلام الشاعر لبيد يحتمل معنيين ؛ إما التحية وإما اسم الله تعالى.

فعلى أن السلام اسم لله تعالى يكون قوله (اسمَ السلام) منصوب على الإغراء بقوله (عليكما): أي الزما ذكر الله تعالى واتركا ذكري، إذ الذي يبكي حولاً كاملاً على ميت قد اعتذر[3]. ومعلوم أن (السلام) قول، ولا يحصل إلا بالنطق به، ففائدة ذكر كلمة (اسم) للنطق: أي: الزما ذكر الله ذاكرين اسمه السلام[4]، فيكون الكلام فيه كالكلام في الآية المتقدمة في حل دليلهم الأول[5].

وعلى أن السلام المراد به التحية -أي التسليم- فإن الشاعر أراد أن يوقع سلامه بعد الحول - فلو قال: إلى الحول ثم السلام عليكما، لفهم أنه سلم عليهما في الحال، لأنه دعاء، وهو لا يتقيد بالزمان المستقبل، وإنما لحينه، فلما أراده بعد الحول أتى بعبارة صريحة تفيد أن الدعاء ليس مراداً الآن فقال: إلى الحول ثم اسم السلام عليكما. والمراد باسم السلام: لفظه، فيكون المعنى: اللفظ بالتسليم بعد الحول. وعليه فإنه لا يقال إن الاسم هو المسمى نفسه، لهذه الفائدة المذكورة[6].

<u>الدليل الرابع:</u> قالوا: إن سيبويه[7] قد قال: ((الأفعال أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء))[8] والأحداث مصادر صادرة عمن يصح أن يفعلها، وهي المسميات، فأطلق سيبويه على المسميات أنها أسماء، مما يدل أنه - كغيره من أهل اللغة- يفهم أن الاسم هو المسمى نفسه[9].

الجواب: إن صناعة سيبويه كلها في الألفاظ لا في الأشخاص والمسميات بدليل أنه قسم الكلام

---

(١) ديوان لبيد بن ربيعة العامري ص/٧٩.

(٢) انظر: التمهيد للباقلاني ص/٢٥٨، وشرح أسماء الله الحسنى للرازي ص/٢٥.

(٣) انظر: جامع البيان للطبري ٥٣/١.

(٤) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٠٢/٦.

(٥) انظر ص/ ٨٣ ــ ٨٤

(٦) انظر: بدائع الفوائد لابن القيم ٢١/١، وقد ذكر هذه الإجابة عن أبي القاسم السهيلي.

(٧) عمرو بن عثمان بن قنبر الفارسي، إمام مشهور في النحو وهو صاحب (الكتاب) توفي سنة (١٨٠هـ). انظر: معجم الأدباء ١١٤/١٦، وطبقات النحويين ص/٦٦.

(٨) الكتاب لسيبويه ١٢/١ ونصه فيه:"وأما الفعل فأمثلة.. إلخ".

(٩) انظر: التمهيد للباقلاني ص/٢٥٩ وشرح أسماء الله الحسنى للرازي ص/٢٥.

إلى واسم وفعل وحرف، فتقسيمه صريح في أن الاسم كلمة لا أنها مسمى. فمعنى قوله (أخذت) بمعنى اشتقت، وقوله:(أحداث الأسماء) ما كان دالاً على الحدث وهو المصدر، فتكون الإضافة من باب إضافة النوع إلى الجنس[1].

وقد ذكر وجه آخر في إضافة الأحداث إلى الأسماء فيه نظر، وهو أن المراد بالأسماء المسميات،واحتج بقول الله تعالى: ﴿ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها﴾ [يوسف ٤٠] فقال صاحب هذا القول: ((والأسماء ليست معبودة وإنما المعبود مسمياتها))[2].

فمراده إذاً بقوله (الفعل) اللفظ كما هو اصطلاح النحاة، إذ هم قد سموا الألفاظ بأسماء معانيها، فمثل: قام يقوم وقم، سموه فعلاً، مع أن الفعل هو الحركة نفسها -أي القيام- فسموا اللفظ الدال عليها باسمها، فقالوا هو فِعْلٌ. وعليه فإن من فهم من كلام سيبويه :(الفعل) المعنى اللغوي لا الاصطلاح النحوي فقد وهم وهماً فاحشاً، ولذلك رتب عليه أن الفعل يقوم به شخص -وهو المسمى اولكن الصواب أنه أراد اللفظ[3]، وهو على رأي نحاة البصرة مأخوذ من المصادر التي هي أحداث الأسماء[4].

هذا وقد أجاب الرازي عن بيت الشعر وكلام سيبويه بقوله: ((إنه تمسك في إثبات ما علم بطلانه ببديهة العقل بقول واحد من الشعراء والأدباء، وذلك مما لا يلتفت إليه ولا يعول عليه))[5] وهذه الإجابة فيها إسراف!

الدليل الخامس: وساقه الرازي بقوله: ((اسم الشيء لو كان عبارة عن اللفظ الدال عليه، لوجب أن لا يكون لله تعالى في الأزل شيء من الأسماء، إذ لم يكن هناك لفظ ولا لافظ وذلك باطل!))[6] اهـ ولذلك قالوا: الاسم هو المسمى نفسه.

الجواب:

إن هذا الإشكال قوي جداً على الأشاعرة الذين يقولون بأن الكلام اللفظي مخلوق، ومعلوم أن

---

(١) انظر: التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين لأبي البقاء ص/١٤٠، ١٤٥.

(٢) المصدر نفسه ص/١٤١.

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٠٢/٦، وبدائع الفوائد لابن القيم ١٦/١-١٧.

(٤) انظر: شرح شذور الذهب لابن هشام ص/٣٨٢.

(٥) شرح أسماء الله الحسنى للرازي ص/٢٩.

(٦) شرح أسماء الله الحسنى للرازي ص/٢٤، وانظر المقصد الأسنى للغزالي ٣٥-٣٦.

الأسماء ألفاظ (أقوال) فهي من جملة الكلام، فهي مخلوقة إذاً على أصلهم! وهم لا يمكنهم مخالفة الأئمة الكبار كالشافعي وأحمد وابن راهويه والدارمي وغيرهم، الذين نصوا على أن أسماء الله غير مخلوقة، فاضطروا إلى موافقة الأئمة لفظاً، وإلا فهم في المعنى موافقون للمعتزلة[1] في خلق الأسماء، ودلسوا بالتعبير عنها بالتسميات! وقالوا الأسماء هي المسميات! وقد تقدم ذكر أقوال الأئمة في ذلك[2] إلا قول الشافعي فإنه قال: ((من حلف باسم من أسماء الله فحنث فعليه الكفارة، لأن اسم الله غير مخلوق))[3].

ولذلك اضطر الرازي -وغيره- إلى أن يجيبوا بأن مدلول الأسماء هو القديم لا الأسماء نفسها! وهذا بناء على أصله في أن كلام الله اللفظي مخلوق وسيأتي رد ذلك إن شاء الله[4].

ولذلك فالإجابة الصحيحة هي: أن الأسماء الحسنى من جملة الكلام - وهو غير مخلوق- ومعلوم أن الله هو ((المسمي نفسه بأسمائه الحسنى، كما رواه البخاري في صحيحه[5] عن ابن عباس [رضي الله عنهما] أنه لما سئل عن قوله: ﴿وكان الله عزيزاً حكيماً﴾ ﴿غفوراً رحيماً﴾ فقال: (هو سمى نفسه بذلك، وهو لم يزل كذلك)، فأثبت قدم معاني أسمائه الحسنى وأنه هو الذي سمى نفسه بها))[6]اهـ

وأما أصحاب القول الثاني من الأشاعرة الذين قالوا إن الأسماء ثلاثة أقسام فمنها ما دل على الذات فهنا يقال: الاسم هو المسمى!، ومنها ما اشتق من أسماء المعاني فيقال: الاسم لا هو المسمى ولا هو غير المسمى ! ومنها ما اشتق من الأفعال فيقال فيها: الاسم غير المسمى!: فهؤلاء قد غلطوا أيضاً، بل وصفهم الغزالي بقوله: ((وأما المذهب الثالث المقسِّم للاسم إلى ما هو المسمى، وإلى ما هو

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٨/٤٢٥، ٦/١٩٢.

(٢) انظر: ص/ ٧٨، ٨١

(٣) أخرجه عنه ابن أبي حاتم في أدب الشافعي ومناقبه ص/٩٣، وأبو نعيم في حلية الأولياء ٩/١١٣، والبيهقي في السنن الكبرى ١٠/٢٨، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٢/٢١١.

(٤) انظر ص/ ٢٠٣ـ ٢٠٧ ، ٢٠٨ـ ٢١٤.

(٥) صحيح البخاري (مع فتح الباري ٨/٤١٧-٤١٨) كتاب التفسير - تفسير سورة حم السجدة (فصلت) ولفظه:(سمى نفسه ذلك، وذلك قوله، أي لم يزل كذلك) اهـ.

(٦) قاله شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع فتاويه ٦/٢٠٥.

غيره، وإلى ما لا هو هو، ولا هو غيره: فأبعد المذاهب عن السداد وأجمعها لقبول الاضطراب))[1]، وبيان ذلك فيما يلي:

١- إن هذا التقسيم متطرِّق إلى مفهوم الاسم ومدلوله، لا إلى الاسم نفسه الذي هو الدليل، ومعلوم أن المدلول غير الدليل[2].

٢- وقولهم في الأسماء المشتقة من صفات المعاني خطأ، لأنها دالة على الذات وعلى الصفة، فمثلاً: العليم - دال على ذات متصفة بالعلم، وهكذا - وعندئذٍ لا يصح قولهم: لا هو هو، ولا هو غيره[3]!

٣- إن قولهم في الأسماء المشتقة من الأفعال إنها غير الله، جوابه كما قال الغزالي: ((إن أراد به لفظ الخالق، فاللفظ أبداً هو غير مدلول اللفظ، وإن أراد به أن مفهوم اللفظ غير المسمى، فهو محال، لأن الخالق اسم، وكل اسم مفهومه مسماه، فإن لم يُفهم المسمَّى منه فليس اسماً له))[4].

وأصل إشكالهم في صفات الأفعال أنها لا تقوم بذات الله جل وعلا، فيقولون: ليس للخالق وصف حقيقي من الخلق، وهذا ليس كذلك فإنه لو ادعى أحد وقال: ليس الله عز وجل موصوفاً بكونه خالقاً، كفر[5]، وستأتي زيادة بيان لهذا في مبحث قيام الصفة بالموصوف إن شاء الله تعالى[6].

هذا وإن أصحاب القولين السابقين من الأشاعرة الذين يقولون الاسم هو المسمى نفسه، والذين يفصلون فيقولون الأسماء على ثلاثة أقسام ؛ كلهم قد قالوا إن الأسماء تطلق ويراد بها التسميات.

وهذا خطأ، إذ الذي ادعى هذا لم يأت بما يصحح دعواه، فإن التسمية هي : وضع الاسم للمسمَّى[7]، فالحقائق ثلاثة: ما وضع للدلالة من الألفاظ - وهو الاسم- وكل ما وضع للدلالة فله واضع، ووضع، وموضوع له، فالواضع هو الله، والموضوع له هو: المسمَّى، والوضع هو التسمية، وقد تطلق ويراد بها ذكر الاسم الموضوع، كالذي ينادي شخصاً فيقول: يا زيد، فيقال: سمَّاه،

---

(١) المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى ص/٣١.

(٢) انظر: المقصد الأسنى للغزالي ص/٣١.

(٣) انظر: المقصد الأسنى للغزالي ص/٣٤-٣٥، و مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦/٢٠١.

(٤) المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى ص/٣٣.

(٥) انظر: المقصد الأسنى للغزالي ص/٣٤، و مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦/٢٠١.

(٦) انظر ص/ ١٢١ ، ١٢٨ ، ١٦٠ــ ١٦٥

(٧) انظر: المقصد الأسنى للغزالي ص٢٧، وشرح أسماء الله الحسنى للرازي ص/٢٣، و مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦/١٩٥.

ويقول: يا أبا بكر، فيقال: كناه، إلا أن المعنى الأول هو الأشبه[1]، وعلى المعنيين فإنه لم يرد قط أن التسمية تكون اسماً، ولا أن الاسم هو المسمَّى نفسه فـ ((كلاهما باطل مخالف لما يعلمه جميع الناس من جميع الأمم ولما يقولونه))[2].

وأما أصحاب القول الثالث من الأشاعرة الذين يقولون: إن الاسم غير المسمَّى وغير التسمية، فقولهم صحيح في ظاهره، إلا أنهم أخطأوا لما قالوا إن الاسم مخلوق![3]، وهذا هو قول الغزالي، وقد اختاره الرازي كذلك.

ومن أقوى ما ذكراه من أدلة:

١- إن الله تعالى يقول: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾ [الأعراف ١٨٠] فنص الله على الأمر بدعائه بها، وبيّن أن له أسماءً حسنى يُدعى بها، ولا شك أن الشيء الذي يُدعى مغاير من حيث المفهوم للشيء الذي يدعى به ذلك الشيء، مما يدل على أن الاسم غير المسمى[4].

٢- إن الاسم في اللغة هو القول الموضوع للدلالة، فعندئذ لا بد من ثلاثة أشياء، واضع، وموضوع له، ووضع ؛ فالوضع هو التسمية، والموضوع له هو المسمَّى، والواضع هو الله، ولا شك في التفريق بين هذه المفهومات، فمن ادعى اتحادها فعليه الدليل[5].

٣- إن الأسماء -التي هي الأقوال- كثيرة، فلو كانت هي المسمَّى للزم كثرة المسمَّى، لكن المسمَّى واحد، فيلزم أن تكون الأسماء غير المسمَّى من حيث المفهوم. ومن ادعى أن الأسماء تأتي بمعنى التسميات فعليه الدليل، ولا دليل له[6].

ولا شك أن ما ذكراه في التفريق بين الاسم والمسمَّى والتسمية صحيح، لكن ينبه إلى أنهما -كبقية الأشاعرة- يرون أن الأسماء حادثة، أي مخلوقة، وأن التسمية فعل بمعنى المفعول، وهذا خطأ، فالأسماء من جملة الكلام وهو غير مخلوق[7] والتسمية فعل له وليست بمفعول إذ الحقائق ثلاثة: فِعْلٌ،

---

(١) انظر: المقصد الأسنى للغزالي ص/٢٧-٢٨.

(٢) قاله شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع فتاويه ٦/ ١٩١.

(٣) انظر: المقصد الأسنى للغزالي ص/٢٤، ٢٦، وشرح أسماء الله الحسنى للرازي ٢٩.

(٤) انظر: المقصد الأسنى للغزالي ص٣٨، وشرح أسماء الله الحسنى للرازي ص٢٢-٢٤، وشرح الجرجاني على المواقف ٣/١٦٦.

(٥) انظر: المراجع السابقة.

(٦) انظر: المقصد الأسنى للغزالي ص/٣٨، وشرح أسماء الله الحسنى للرازي ص/٢٢-٢٤.

(٧) سيأتي بحث الكلام إن شاء الله ص/ ١٨٦

وفاعل، ومفعول. وا لله إنما يوصف بفعله القائم به لا بمفعوله البائن عنه[1] فهم قد اتفقوا على أن الأسماء التي هي الأقوال والألفاظ مخلوقة، إلا أن جمهور الأشاعرة يطلقون عليها تسميات! والغزالي والرازي يبقيان اللفظ كما هو فيقولان: الأسماء لا التسميات.

(١) سيأتي بحث ما يصح أن يوصف به من الصفات إن شاء الله ص/ ١١١ – ١١٢ ، ١١٧

المبحث الثاني

حكم إطلاق الأسماء الحسنى بلا توقيف

إن هذه المسألة وردت استطرادية في علم أصول الفقه، وحسب علمي فإن أكثر من توسع فيها وأفردها بالبحث هو ابن النجار في كتابه شرح الكوكب المنير[1]، وأما بقية الأصوليين فيشيرون إليها إشارة، وقد يحيل بعضهم إلى كتب الكلام[2]، فمن المواضع التي وردت فيها هذه المسألة: موضع الكلام عن حكم القياس في اللغة[3]، وفي المجاز، فهل يطلق على الله أنه متجوز؟[4]، وفي تعريف العلم، فهل يطلق على علم الله أنه معرفة؟[5]، وهل يطلق على الله أنه دليل[6]؟، وهل هو شيء[7]؟ وهل يطلق عليه أنه قديم[8] أو فرد أو فذ؟[9].

وهذه المسألة تقسم في مطلبين ؛

الأول: الاختلاف في حكم إطلاق الأسماء الحسنى بلا توقيف.

والمطلب الثاني: التفريق بين التسمية والإخبار.

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ١/٢٨٧-٢٩٠ وأدخلها الزركشي معنوناً لها بفائدة: أسماء الله الحسنى توقيفية في البحر المحيط في أصول الفقه ٢/٢٤٨-٢٤٩.

(٢) مثل الأسنوي في نهاية السول ١/٩ حيث أشار إلى أبكار الأفكار للآمدي.

(٣) انظر المحصول -للرازي- ١/٣٤٧، و شرح الكوكب المنير ١/٢٨٧.

(٤) انظر: المحصول -للرازي- ١/٣٣٣-٣٣٤ وكشف الأسرار ٢/٨٢.

(٥) انظر: البحر المحيط للزركشي ١/٧٨، ونهاية السول ١/٩ و شرح الكوكب المنير ١/٦٥-٦٦.

(٦) انظر: الفقيه والمتفقه ٢/٢٣ و شرح اللمع ١/٩٧ و المحصول -للرازي- ٦/١٨١-١٨٢ و البحر المحيط للزركشي ١/٥٠، و شرح الكوكب المنير ١/٥١.

(٧) انظر: البحر المحيط للزركشي ٤/٣٣٢.

(٨) انظر الإحكام -للآمدي- ٢/٣١٤.

(٩) انظر الإحكام لابن حزم ١/٥٢١-٥٢٢.

المطلب الأول

الاختلاف في إطلاق الأسماء الحسنى بلا توقيف

إن العلماء قاطبة متفقون على جواز إطلاق ما ورد به الشرع من الأسماء على الله، كما اتفقوا على منع ما منع منه الشرع، وما دل على نقص أو عيب، وأما الذي وقع فيه الخلاف فهو فيما لم يرد به إذن من الشرع ولا منع ولا يتضمن نقصاً ولا عيباً[1].

والذي عليه أهل السنة والجماعة وأكثر المتكلمين أن التسمية متوقفة على إذن الشرع، فلا يجوز أن يُسمى الله باسم، إلا إذا ورد ذلك الاسم في الكتاب أو السنة[2].

قال الإمام أحمد – رحمه الله –: ((لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه، ولا يتعدى القرآن والحديث))[3]، وقال البغوي[4]: ((أسماء الله تعالى على التوقيف))[5]، فقول الإمام أحمد: ((بما وصف به نفسه)) دخل في الوصف: الأسماء الحسنى والصفات، وذلك أن الأسماء الحسنى هي كلمات الله الدالة على ذاته المتضمنة إثبات صفات الكمال لله ونفي صفات النقص والعيب عنه[6]، ولذلك كانت الأسماء الحسنى أوصافاً مع كونها أعلاماً.

هذا وقد حكى بعض أهل العلم عن المعتزلة والكرامية[7] والقاضي أبي بكر الباقلاني[8] جواز

---

(١) انظر: المقصد الأسنى للغزالي ص١٧٣، و شرح الكوكب المنير ١/٢٨٩، ولوامع الأنوار ١/١٢٤.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦/ وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد ٨٩.

(٣) مسائل أبي داود السجستاني للإمام أحمد ص٢٦٢، وانظر شرح الكوكب المنير ١/٢٨٨ والرسائل والمسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة ١/٢٧٦.

(٤) هو أبو محمد الحسين بن مسعود بن الفراء أحد أئمة الشافعية – وكان يلقب بمحيي السنة، له تصانيف منها: شرح السنة،و معالم التنزيل في التفسير توفي سنة ٥١٦هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء (١٩/٤٣٩).

(٥) معالم التنزيل –للبغوي– ٣/٣٠٧.

(٦) انظر: ما تقدم ص ٨٢

(٧) هم أتباع محمد بن كرام السجستاني (ت٢٥٥هـ)، يعدون من مثبتة الصفات مع شيء من المبالغة تصل إلى حد التشبيه، ووافقوا على إثبات الحكمة لله وتحسين العقل وتقبيحه، لكن إلى درجة القول بوجوب معرفة الله بالعقل ! وعدادهم في المرجئة لقولهم بأن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب. انظر: مقالات الإسلاميين ١/٢٢٣، والملل والنحل – للشهرستاني – ١/١٠٨.

إطلاق الأسماء على الله وإن لم يرد بها توقيف إن لم تتضمن وصفاً ممنوعاً[1]، وبعض أهل العلم يحكي قولاً ثالثاً: وهو المنع من التسمية إلا بالشرع، والجواز في الوصف بما هو حق وصدق، وقد قال به الغزالي واختاره الرازي[2]، ولكن يبدو أن هذا القول يرجع إلى الأول، إذ الجميع قد اتفقوا على توقف التسمية على إذن الشرع، وأجازوا ما كان على سبيل الإخبار كما سيأتي إن شاء الله [3].

وقد توقف إمام الحرمين الجويني في هذه المسألة[4].

١- أدلة القول الأول:

لقد استدل أصحاب القول الأول -وهم الجمهور- على أن الأسماء الحسنى توقيفية بما يلي:

١- إن الله عز وجل أعلم بنفسه، ونحن لا يمكننا أن نراه في الدنيا، بل ولا نحيط به علماً مطلقاً، فهذا يدل على أنه لا يمكننا إدراك كل ما يستحقه من الوصف دون خبر، قال ابن عبد البر[5]: ((ما غاب عن العيون فلا يصفه ذوو العقول إلا بخبر..))[6] ولا يجدي القياس هنا، لأن الله ليس كمثله شيء، ولذلك قال أيضاً: ((ليس كمثله شيء فيدرك بقياس أو بإنعام نظر)) [7]، فلم يبق إلا الاعتماد على الخبر، وإلا كان الإنسان متقولاً على الله بما لا يعلم، قال الله تعالى: ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ [الأعراف ٣٣]، وعليه لزم الاحتراز خشية الوقوع في الباطل[8].

---

(٨) ولكن ابن حجر في فتح الباري ٢٢٦/١١ يرى أن مذهب الباقلاني كمذهب الغزالي.

(١) انظر: المقصد الأسنى ص١٧٣، وشرح أسماء الله الحسنى للرازي ٤٠ وشرح المقاصد ٣٤٤/٤ - ٣٤٥.

(٢) انظر المقصد الأسنى ص١٧٣ وشرح أسما ء الله الحسنى للرازي ص٤٠.

(٣) انظر ص ٩٧

(٤) انظر: الإرشاد للجويني ص١٣٦-١٣٧ وتوقف إمام الحرمين هذا قل من يشير إليه، إذ أكثرهم يحكي الأقوال المتقدمة فقط، ولكن هو نفسه صرح بتوقفه، وممن أشار إلى توقفه السفاريني في لوامع الأنوار ١٢٤/١.

(٥) يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري، حافظ المغرب، أحد كبار المالكية توفي سنة (٤٦٣هـ) له تصانيف كثيرة وأكبرها: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، وجامع بيان العلم.

انظر: سير أعلام النبلاء (١٥٣/١٨)، وشجرة النور الزكية في تراجم المالكية ١١٩/١.

(٦) التمهيد ١٤٥/٧.

(٧) جامع بيان العلم ١١٣/٢.

(٨) انظر شرح أسماء الله الحسنى للرازي ص٤٠، و شرح الكوكب المنير ٢٨٩/١، وأصول الدين- للبغدادي

٢- الاستدلال بقياس الأولى، قال الغزالي: ((أما الدليل على المنع من وضع اسم لله سبحانه وتعالى: هو المنع من وضع اسم لرسول الله -ﷺ- لم يسم به نفسه ولا سماه به ربه تعالى ولا أبواه، وإذا منع في حق الرسول -ﷺ- بل في حق آحاد الخلق، فهو في حق الله أولى)) [1]اهـ.

٢- دليل المعتزلة:

ولم أقف على استدلال لهم، والمنقول عنهم: هو أن أهل كل لغة يسمون الله تعالى حسب لغتهم كـ(خداي)[2] و (تنكري)[3] وحُكي الإجماع على أنهم لا يمنعون من هذه الألفاظ مع أن التوقيف لم يرد بها[4].

والجواب:

قال الرازي: ((مقتضى الدليل أنه لا يجوز ذلك، إلا أن الإجماع دل على جوازه فيبقى ما عداه على الأصل)) [5]اهـ.

وذلك أن الإجماع دليل معتبر شرعي، فهو كافٍ في الإذن[6].

٣- وجه توقف إمام الحرمين:

قال إمام الحرمين: ((ما لم يرد فيه إذن ولا منع، لم نقض فيه بتحليل ولا تحريم، فإن الأحكام الشرعية تتلقى من موارد السمع، ولو قضينا بتحليل أو تحريم من غير شرع، لكنا مثبتين حكماً دون السمع)) [7].

والجواب:

قول إمام الحرمين : إنه لم يرد إذن بتسمية الله باسم لم يرد به الشرع ؛ قول صحيح، ولكن

ص١١٦. وشرح المواقف ١٦٨/٣.

(١) المقصد الأسنى ص ١٧٤، وانظر: شرح أسماء الله الحسنى للرازي ص٤٣، شرح الكوكب المنير ٢٨٩/١ وفتح الباري شرح صحيح البخاري ٢٢٦/١١.

(٢) ذكر الرازي أن ذلك من تسمية العجم. انظر شرح أسماء الله الحسنى له ص٤٣.

(٣) ذكر الرازي أن ذلك من تسمية الترك. انظر: المصدر نفسه.

(٤) انظر: شرح أسماء الله الحسنى للرازي ص٤٣ ولوامع الأنوار للسفاريني ١٢٥/١.

(٥) شرح أسماء الله الحسنى للرازي ص٤٣.

(٦) انظر لوامع الأنوار للسفاريني ١٢٥/١.

(٧) الإرشاد للجويني ١٣٦-١٣٧.

قوله: إنه لم يرد دليل بالمنع، فغير مسلم؛ لأنه قد ورد النص من كتاب الله بمنع القول على الله بلا علم، وكذلك النظر الصحيح - وهو قياس الأولى - دال على المنع من التسمية بلا إذن من الشرع، وقد تقدم ذكر هذين الدليلين سابقاً[1] . والله أعلم.

---

(١) انظر ص ٩٤-٩٥.

المطلب الثاني

الإخبار عن الله باسم لم يرد به السمع

إن الإخبار عن الله بما لا يتضمن نقصاً، جائز، ويظهر أن ذلك محل اتفاق بين أهل العلم ؛ أما الذين لا يشترطون التوقيف في الأسماء الحسنى، فظاهرٌ تجويزُهم للإخبار من باب أولى، والذين اشترطوا التوقيف، الملاحظ عنهم الإخبار عن الله بالموجود والقائم بنفسه وواجب الوجود والقديم... إلخ ولذلك فقد لا يوجد خلاف في هذه المسألة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((ويُفرَّق بين دعائه والإخبار عنه، فلا يُدعى إلا بالأسماء الحسنى))[1]، فباب التسمية توقيفي، وأما الإخبار فلا يشترط فيه التوقيف، ولكن تشترط فيه أمور يأتي ذكرها إن شاء الله بعد قليل.

وقد وقفت على دليلين استدل بهما أهل العلم في جواز الإخبار عن الله تعالى هما:

١- إن مدلول اللفظ المخبر به عن الله إن كان صدقاً، جاز الإخبار به عن الله، للأدلة الدالة على جواز الصدق وحسنه[2].

٢- قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((الفرق بين مقام المخاطبة ومقام الإخبار ثابت بالشرع والعقل، وبه يظهر الفرق بين ما يدعى الله به من الأسماء الحسنى، وبين ما يُخبر عنه عز وجل مما هو حق ثابت))[3]، فمثلاً: نهى الله عز وجل المؤمنين أن ينادوا الرسول -ﷺ- باسمه مجرداً: يا محمد، فقال: ﴿لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً﴾ [النور ٦٣] ولذلك فهو يُدعى بأشرف الألفاظ: يا رسول الله، ويا نبي الله، ومع ذلك فإنه في مقام الإخبار يأتي اسمه مجرداً، كما هو في ألفاظ الأذان والتشهد، وقد ورد كذلك في القرآن في قول الله تعالى: ﴿وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل﴾ [آل عمران ١٤٤].

فهذا يدل على الفرق بين مقام الإخبار ومقام التسمية والدعاء، فإذا ثبت هذا التفريق في حق الرسول -ﷺ- فأولى أن يثبت في حق الله تعالى.

وأما الشروط التي لا بد منها في الأسماء المخبر بها عن الله فهي: أن يكون الاسم حسناً، أو اسماً

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٤٢/٦.

(٢) انظر المقصد الأسنى ص١٧٤ وشرح أسماء الله الحسنى للرازي ص٤٣.

(٣) درء تعارض العقل والنقل ٢٩٨/١.

ليس بسيء -وإن لم يحكم بحسنه- وذلك لتحقيق الأمور الآتية:-

١- أن يكون مدلول الاسم ثابتاً، -وهو المعنى- فيذكر ذلك الاسم لإثبات ذلك المعنى الحق الذي ينفيه من ينفيه، مثل: القديم، وواجب الوجود، والذات.. إلخ[١].

٢- أن يكون الاسم المخبر به، ذكر لنفي ما تنزه الله عز وجل عنه من العيوب والنقائص، مثل: بائن من خلقه[٢]، فقد تكلم بهذا الأئمة رداً على من أثبت الحلول والوحدة والاتحاد لله بخلقه -تعالى الله عن ذلك-.

٣- أن يكون الاسم المُخبر به ذُكر لإثبات معنى يستحقه سبحانه وتعالى، لكن لا يستعمل إلا مقروناً مع غيره ليفيد الحسن التام، مثل: الضار النافع[٣].

فخلاصة تلك الشروط إذن هي:

١-أن يكون معنى الاسم حسناً.

٢-أن يكون معنى الاسم غير سيىء -إن لم يكن مفيداً الحسن بنفسه-.

٣- أن تعتبر فيه رعاية الأدب، وألا يوهم معنى سيئاً[٤].

وإذ قد نجز تقرير المسألة في الكلام عن التوقيف في أسماء الله الحسنى وجواز الإخبار عن الله تعالى بما هو حق ثابت له، فيحسن التعرف على تلك الأسماء التي أوردها بعض الأصوليين أهي من الأسماء الحسنى أم من الأخبار الجائزة؟

[١] الدليل[٥]: وهذا الاسم لم يرد في أسماء الله الحسنى قط، ولكن إذا أضيف إلى معنى حسن فدل على صفة فعل لله تعالى، جاز استخدامه، وقد رُوي عن الإمام أحمد أنه علّم رجلاً أراد الخروج

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ١٤٠/٤.

(٢) انظر ما قاله عبد الله بن المبارك في إثبات الحد لله وأنه بائن من خلقه، في الرد على بشر المريسي للدارمي ص٢٤ وما قاله الدارمي نفسه في المصدر نفسه ص٢٣ من أن له حداً لا يعلمه إلا الله ولا يدرك أحد غايته إلا الله، وانظر ما قاله أبو القاسم التيمي الذي نقله عنه الذهبي في سير الأعلام ٨٥/٢٠.

(٣) ذكرهما ابن القيم في بدائع الفوائد ١٦٧/١ اسمين لله، وكذا الغزالي في المقصد الأسنى ص١٤٥. والرازي في شرحه لأسماء الله الحسنى ص٣٤٥ ولكن يظهر أنهما من الأخبار لا الأسماء.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل ١٤٠/٤، و شرح الكوكب المنير ٢٨٩/١ والمقصد الأسنى ص١٧٥-١٧٦ و شرح أسماء الله الحسنى للرازي ص٤٢.

(٥) انظر ما تقدم ص ٩٢

إلى طرسوس -بعد أن طلب منه أن يزوده بدعوة- فقال له: ((قل: يا دليل الحيارى دلني على طريق الصادقين، واجعلني من عبادك الصالحين))[1]. فدليل على وزن فعيل بمعنى فاعل، ولذلك حسن أيضاً الإخبار عن الله أنه الدال لخلقه على طريق الخير، وقد صح عن الإمام أحمد أنه قال: ((أصول الإيمان ثلاثة: دال، ودليل، ومستدل ؛ فالدال الله عز وجل، والدليل القرآن، والمستدل: المؤمن، فمن طعن على الله وعلى كتابه وعلى رسوله فقد كفر)) [2].

[٢] عارف- والمعرفة[3]: ولا شك أن (عارف) لم يرد في الأسماء الحسنى، ولكن هل يخبر عن الله أنه عارف وأنه ذو معرفة؟ فقد ذكر أهل العلم أن المعرفة: اسم لعلم تقدمته غفلة[4]، ولذلك لا يصح أن يقال لله: عارف، بل حكى بعض أهل العلم الإجماع على ذلك المنع[5].

وقال الخطابي[6]: ((فلا يجوز قياسه عليه أن يسمى "عارفاً" لما تقتضيه المعرفة من تقديم الأسباب التي بها يتوصل إلى علم الشيء)) [7].

ولكن ليعلم أنه قد وردت لفظة المعرفة في حديث وهو: ((تعرَّف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدة))[8]، فتمسك بها من جوّز إطلاق المعرفة على علم الله، فقال الزركشي: ((ونقل

---

(١) ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع فتاويه ٤٨٤/٢٢ وانظر المسائل والرسائل المنقولة عن الإمام أحمد في العقيدة ٢٧٥/١.

(٢) رواه عنه الخطيب في الفقيه والمتفقه ٢٣/٢.

(٣) انظر ما تقدم ص ٩٢

(٤) انظر شرح أسماء الله الحسنى ص٤١ ونهاية السول للأسنوي ٩/١ وانظر بدائع الفوائد ٥٥/٢ ففيه تحقيق جيد طويل.

(٥) انظر: شرح الكوكب المنير ٦٦/١، و البحر المحيط للزركشي ٧٨/١.

(٦) هو حمد بن محمد الخطابي البستي أبو سليمان - شافعي المذهب، له تصانيف كثيرة منها كتاب الغنية، وشأن الدعاء، توفي سنة ٣٨٨هـ. انظر: طبقات السبكي ٢٨٢/٣، سير أعلام النبلاء (٢٣/١٧.

(٧) شأن الدعاء ص١١٢.

(٨) هذا جزء من حديث وصية النبي -ﷺ- لابن عباس وأولها:"يا غلام إني أعلمك كلمات.." وأصح طرقه كما قال ابن رجب عن ابن منده: ((وأصح الطرق كلها طريق حنش الصنعاني التي خرجها الترمذي كذا قال ابن منده وغيره"، جامع العلوم والحكم ٤٦١/١، لكن هذه اللفظة ليست عند الترمذي برقم (٢٥١٦) وإنما عند أحمد في مسنده ٣٠٧/١ ولا عند أبي يعلى في مسنده ٤٣٠/٤ رقم (٢٥٥٦) وقال الترمذي: حديث حسن صحيح، وقد صحح الشيخ أحمد شاكر هذه الرواية في المسند٢٨٦/٤-٢٨٨ رقم ٢٨٠٤.

المقترح[1] في شرح الإرشاد عن القاضي[2] أنه سمى علم الله معرفة لهذا الحديث، ثم ضعفه بأن الخطاب لم يُسق لبيان العلم، ولا أطلق لفظ المعرفة ههنا عليه، وإنما أراد ثمرة العلم، وهو الإقبال في الإلطاف عليه، ولهذا لا يُسمَّى الباري عارفاً. اهـ وقيل المراد: المجازاة))[3]اهـ.

وقال الحافظ ابن رجب[4]: ((معرفة العبد لربه نوعان: أحدهما: المعرفة العامة، وهي معرفة الإقرار به والتصديق والإيمان، وهذه عامة للمؤمنين، والثاني: معرفة خاصة تقتضي ميل القلب إليه بالكلية، والانقطاع إليه، والأنس به، والطمأنينة بذكره والحياء منه والهيبة له، وهذه المعرفة الخاصة.... ومعرفة الله أيضاً لعبده نوعان: معرفة عامة، وهي علمه سبحانه بعباده، واطلاعه على ما أسرّوه وما أعلنوه، كما قال: ﴿ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه﴾ [ق ١٦] وقال: ﴿هو أعلم بكم إذ أنشأكم من الأرض وإذ أنتم أجنة في بطون أمهاتكم﴾ [النجم ٣٢] والثاني: معرفة خاصة، وهي تقتضي محبته لعبده، وتقريبه إليه، وإجابة دعائه، وإنجاءه من الشدائد، وهي المشار إليها بقوله -ﷺ- فيما يحكي عن ربه: ((ولا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به... [وفيه] فلئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه)) [5].))[6] اهـ.

فوضح من كلام أهل العلم معنى المعرفة الواردة في الحديث، وأنها معرفة خاصة تتضمن التوفيق والهداية في الإنجاء للعبد مجازاة لمعرفته الخاصة بالله. فإذا ذكرت المعرفة بهذا المعنى فصحيح، وإذا أطلقها الإنسان على علم الله العام، فقد يوهم نقصاً، فالأحوط ترك الإطلاق، ولزم التقييد كما جاء في النص دون الزيادة. والله أعلم.

---

(١) هو مظفر بن عبد الله بن علي بن الحسين، إمام في الفقه والخلاف: شرح كتاب " المقترح في المصطلح " للبروي، واشتهر به، توفي (٦١٢هـ) وهو شافعي المذهب وله تأليف في أصول الدين.
انظر طبقات السبكي ٣٧٢/٨، ومعجم المؤلفين ٢٩٩/١٢.

(٢) هو القاضي الباقلاني.

(٣) البحر المحيط للزركشي ٧٨/١.

(٤) عبد الرحمن بن أحمد الدمشقي الحنبلي -الشهير بابن رجب-، الإمام العلامةالحافظ له مؤلفات نافعة منها: شرح سنن الترمذي (مفقود) وجامع العلوم والحكم توفي سنة (٧٩٥هـ).
انظر: الدرر الكامنة ٣٢١/٢ وشذرات الذهب ٣٣٩/٦.

(٥) أخرجه البخاري (٣٤٨/١١ مع الفتح) كتاب الرقاق، باب التواضع رقم ٦٥٠٢.

(٦) جامع العلوم والحكم لابن رجب ٤٧٣/١-٤٧٤.

[٣] "شيء": نقل الزركشي عن الصيرفي[١] قوله في شرح الرسالة: ((ولا شك أن لفظة "شيء" لا تطلق على الله، وإن شملت الموجودات لغة واصطلاحاً، وسند المنع: كون الأسماء توقيفية، ولأن لفظة "شيء" مأخوذة من شاء، والشاء[٢] من المحدث الذي ليس بقديم والله تعالى قديم، فلا يصدق فيه ذلك)) [٣]اهـ.

والجواب:

قوله: ((سند المنع كون الأسماء توقيفية" جوابه: إن من أطلقها لم يدخلها في الأسماء الحسنى، ولذلك لا يصلح هذا الاعتراض.

وإنما أطلقت من قبيل الإخبار، ولذلك قال البخاري في صحيحه[٤]: ((باب ﴿قل أي شيء أكبر شهادة؟ قل الله﴾ [الأنعام ١٩]، فسمى الله -تعالى- نفسه شيئاً، وسمى النبي -ﷺ- القرآن شيئاً - وهو صفة من صفات الله، وقال: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص ٨٨])).إهـ. فاستدل البخاري بالآيتين على جواز الإخبار عن الله بالشيء، وذكر أن السنة وردت كذلك بالإخبار عن الصفة بالشي، وهذا كافٍ في جواز الإخبار عنه بالشيء.

وجه الاستدلال بالآية الأولى: أن (أي) استفهامية وقعت مبتدأ، و(شيء) مضافة إلى (أي) والخبر اسم الجلالة (الله)، والمعنى أن الله أكبر شهادة، ثم يقدر مبتدأ وهو: هو شهيد، ويحتمل أن يكون (الله) مبتدأ، و(شهيد) خبره، فهذا أرجح لعدم الإضمار، والأول أرجح لمطابقته للسؤال، والمراد أن الله أكبر شهادة على صدق الرسول -ﷺ- في صحة نبوته ووحدانية الله جل وعلا[٥].

ووجه الاستدلال بالآية الثانية ينبني على أن الاستثناء متصل، بمعنى أن المستثنى مندرج في المستثنى

---

(١) أبو بكر محمد بن عبد الله البغدادي الشافعي، كان فقيهاً أصولياً. من مؤلفاته شرح الرسالة للشافعي والإجماع توفي سنة (٣٣٠هـ).

انظر: تهذيب الأسماء واللغات للنووي ١٩٣/٢، وفيات الأعيان ٣٣٧/٣.

(٢) يقصد أن (شاء) مصدر جاء بمعنى المفعول فهو (مشيء).

(٣) البحر المحيط للزركشي ٣٣٢/٤.

(٤) صحيح البخاري مع فتح الباري ٤١٣/١٣ وانظر شرح كتاب التوحيد للغنيمان ٣٤٣/١.

(٥) انظر: التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي ٥/٢ والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣٩٩/٦ وفتح القدير للشوكاني ١٠٤/٢-١٠٥ وروح المعاني للألوسي ١١٧/٧-١١٨.

منه، وهو الراجح [1]، لأنه الأصل في الاستثناء[2].

وأما الحديث الذي يدل على إطلاق الشيء على صفة الله، فهو ما أخرجه البخاري في الباب نفسه، وهو قول الرسول -ﷺ- لرجل: ((أمعك من القرآن شيء؟ قال: نعم، سورة كذا وسورة كذا، لسور سماها))[3]اهـ.

وأما اعتراض الصيرفي الثاني وهو: ((لفظة شيء مأخوذة من شاء، والشاء من المحدث الذي ليس بقديم...)) فجوابه: كلامه هذا مبني على أن "شيء" مصدر بمعنى المفعول، ولا مانع من ورود الكلمة بهذا المعنى، ولكن لا دليل على الحصر، فإنها قد تأتي بمعنى اسم الفاعل: شاءٍ[4]، وعلى فرض أنها (مشيء) أي مفعول، فمعناها: المعلوم والمخبر عنه.

فالشيء في اللغة هو: الموجود وما يتصور ويخبر عنه[5]، وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية: ((أن الشيء اسم لما يوجد في الخارج والعلم، ولما هو موجود في العلم)) [6].

وقال الحافظ ابن حجر: ((الشيء يساوي الموجود لغة وعرفاً))[7].

وعليه فإنه يصح إطلاق الشيء على الله وصفاته خبراً لا تسمية، فإنه لم يعد أحد من أهل العلم (الشيء) اسماً من أسماء الله عز وجل، وإذ قد صح ذلك، فإن الله شيء لا كالأشياء المخلوقة المحدثة، وبه يندفع اعتراض الصيرفي، وقد ذكر أهل العلم ذلك، وبينوا أن الشيء ليس من أسماء الله، فقال عبد العزيز الكناني[8]: ((فقال عز وجل لنبيه -ﷺ- ﴿قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم﴾ [الأنعام ١٩]، فدل على نفسه أنه شيء ليس كالأشياء.. قال عز وجل: ﴿ليس كمثله

(١) انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري - لابن حجر- ٤١٤/١٣.

(٢) انظر روح المعاني - للألوسي - ١٣٠/٢٠.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (٤١٣/١٣ مع الفتح) برقم (٧٤١٧).

(٤) انظر: مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني ص٤٧١ مادة (شيء).

(٥) انظر المعجم الوسيط ٥٠٢/١ (مادة شيء).

(٦) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٩/٨، ٣٨٣.

(٧) فتح الباري ٤١٤/١٣ وانظر روح المعاني للألوسي ١١٧/٧-١١٨.

(٨) هو عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز بن سلمة الكناني المكي الشافعي، له كتاب الحيدة والاعتذار- وهو رد على بشر المريسي في قوله بخلق القرآن - توفي سنة ٢٤٠هـ.

انظر: تاريخ بغداد ٤٤٩/١٠ وطبقات السبكي ١٤٤/٢.

شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى ١١]، فأخرج نفسه وكلامه وصفاته من الأشياء المخلوقة بهذا الخبر... و لم يتسم بالشيء، و لم يجعله اسماً من أسمائه)) [١].

[٤] الفرد والفذ:قال ابن حزم[٢]: ((ونحن لا يحل عندنا أن نقول: إن ا لله تعالى فرد ولا أنه فذ، ولا نقول إلا واحد وتر، كما جاء النص فقط، لأن كل ذلك تسمية، ولا يحل تسمية الباري تعالى بغير ما سمى به نفسه، ومن فعل ذلك فقد ألحد في أسمائه))[٣].

والجواب:

لقد ثبت أن ا لله تعالى وتر، للحديث الصحيح: ((لله عز وجل تسعة وتسعون اسماً، مائة إلا واحدة من أحصاها دخل الجنة، إنه وتر يحب الوتر))[٤]. وأما تسميته بالواحد، فلقول ا لله عز وجل: ﴿سبحانه هو ا لله الواحد القهار﴾ [الزمر ٤]. وأما تسمية ا لله بالفرد والفذ، فالأمر كما قال ابن حزم فإنه لم يرد إذن من الشرع في تسمية ا لله بهما، أما إذا قصد الإخبار بهما عن ا لله، فصحيح لصحة معناهما، قال الأزهري[٥]: ((وا لله هو الفرد، قد تفرد بالأمر دون خلقه))[٦]. ونقل الأزهري نفسه أن الفذ بمعنى الفرد[٧].

[٥] القديم:لما قال الآمدي في تقسيم العلم: ((وهو منقسم إلى قديم لا أول لوجوده..)) علق الشيخ عبد الرزاق عفيفي[٨] بقوله: ((وصف علم ا لله أو غيره من صفاته بالقدم، لم يرد في نصوص

---

(١) الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن ص٣٥.

(٢) هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الإمام الظاهري صاحب التصانيف، منها كتاب الإيصال إلى فهم كتاب الخصال، والإحكام في أصول الأحكام، توفي ٤٥٦ هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/١٨٤-٢١٢ وتذكرة الحفاظ ٣/١١٤٦-١١٥٥.

(٣) الإحكام لابن حزم ١/٥٢١-٥٢٢.

(٤) تقدم تخريجه ص ٧٧ .

(٥) محمد بن أحمد بن الأزهر أبو منصور الهروي اللغوي، شافعي المذهب، إمام في اللغة والفقه، وكان ثقةً ثبتاً ديناً، من مصنفاته: تهذيب اللغة، وتفسير ألفاظ المزني، والأسماء الحسنى، وغيرها، توفي سنة (٣٧٠هـ) وعمره (٨٨ سنة). انظر: سير أعلام النبلاء ١٦/٣١٥.

(٦) تهذيب اللغة ١٤/٩٩.

(٧) انظر المصدر نفسه ١٤/٤١٢.

(٨) عبد الرزاق عفيفي بن عطية النوبي ولد بمصر ١٣٢٥هـ تخرج في الأزهر ثم هاجر إلى بلاد الحرمين وكان عضواً

الشرع، وهو يوهم نقصاً))[1] وإيهام النقص هذا قاله تعليقاً على كلام الآمدي: ((لاستحالة خلق القديم)) فقال الشيخ: ((أسماء الله وصفاته توقيفية و لم يرد في كتابه سبحانه ولا في سنة رسوله -ﷺ- تسميته بالقديم ولا إضافة القديم إليه أو إلى صفة من صفاته سبحانه، فيجب ألا يسمى سبحانه بذلك وألا يضاف إليه، وخاصة أن القدم يطلق على ما يذم كالبلى وطول الزمن وامتداده في الماضي، وإن كان لمن اتصف به ابتداء في الوجود))[2]اهـ

المناقشة:

لا شك أن القديم لم يرد في أسماء الله الحسنى، ولذلك لا يجوز أن يعد في أسماء الله جل وعلا. وأما الإخبار بالقدم عن الله وصفاته فلا ينبغي إنكاره ما دام أن المُخبِر عنه قد أراد به معنىً صحيحاً[3]، خاصة وأنه قد جاء وصف ملك الله بالقدم في السنة وهو: عن عبد الله بن عمرو – رضي الله عنهما – عن النبي -ﷺ- أنه كان إذا دخل المسجد قال: ((أعوذ بالله العظيم، وبوجهه الكريم، وبسلطانه القديم من الشيطان الرجيم...)) [4] والاسم الذي يغني عن القديم هو الأول، إذ هو الوارد في القرآن، قال الله تعالى: ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم﴾[الحديد ٣] وفسر رسول الله -ﷺ- هذا الاسم وبينه بياناً شافياً بقوله: ((أنت الأول فليس قبلك شيء))[5] الحديث، فوجب ترك تسمية الله بالقديم، ويجب الاكتفاء بما ورد به الشرع وهو اسمه (الأول).

[٦] المُتَجَوِّز: قال الرازي ذاكراً أدلة من منع المجاز في كلام الله: ((لو خاطب الله بالمجاز، لجاز

في هيئة كبار العلماء، لهمذكرة التوحيد وتعليقات نافعة على إحكام الآمدي في الأصول توفي ١٤١٥هـ. انظر ترجمته في كتاب: حوار مع سماحة الشيخ عبدالرزاق، إعداد السعيد بن جابر.

(١) انظر الإحكام -للآمدي- ١/١٢ وهامش (١) تعليق الشيخ عفيفي.

(٢) انظر الإحكام -للآمدي- ٢/ ٣١٤، وتعليق الشيخ عفيفي عليه في هامش (١).

(٣) انظر شرح أسماء الله الحسنى للرازي ص٣٥٨-٣٥٩. وتحفة المريدشرح جوهرة التوحيد ١٧-١٨.

(٤) أخرجه أبو داود في سننه ٣١٨/١ رقم ٤٦٦ في الصلاة باب ما يقول الرجل عند دخوله المسجد. قال النووي:"حديث حسن" الأذكار ص٤٦، وصححه الألباني في صحيح الجامع ٨٦٠/٢ رقم ٤٧١٥.

(٥) أخرجه مسلم (٢٠٨٤/٤) رقم (٢٧١٣) كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب ما يقول عند النوم وأخذ المضجع.

وصفه بأنه متجوِّز ومستعير)) [1].

ثم أجاب -لأنه من القائلين بإثبات المجاز مطلقاً - بقوله: ((إن أسامي الله تعالى توقيفية، وبتقدير كونها اصطلاحية[2] لكن لفظ المتجوز يوهم كونه تعالى فاعلاً ما لا ينبغي فعله، وهو في حق الله تعالى محال)) [3]اهـ. وهذه الإجابة **صحيحة** بخصوص منع وصف الله بالمتجوِّز والمستعير، وأما ما يتعلق بالمجاز إثباتاً ونفياً، فسيأتي الكلام عنه إن شاء الله في الباب الثالث.

وأضاف الأصفهاني[4] إجابة ثالثة وهي: ((لا نسلم أنه لو خاطب بالمجاز لجاز وصفه بالمتجوز والمستعير، وذلك لأن المجاز والاستعارة من عوارض الألفاظ الصادرة من المتكلم بها حقيقة، والألفاظ مخلوقة لله تعالى، فهو فاعلها وخالقها، ولا نسلم صدق المتجوز والمستعير على خالق الألفاظ المجازية والمستعارة))[5] اهـ

ولا شك أن هذه الإجابة غير صحيحة، إذ لا نسلم أن كلام الله مخلوق -كما سيأتي رد ذلك إن شاء الله[6].

هذا وليعلم أن جمهور أهل العلم القائلين بأن الأسماء الحسنى على التوقيف ذكروا أنها تثبت بالقرآن، والسنة الصحيحة -سواء كانت متواترة أو آحاداً- وبالإجماع، ومنعوا استعمال القياس لإثباتها[7].

ولكن ذكر عن بعض المتكلمين أنهم منعوا إثباتها بدليل الآحاد، لكون المسألة اعتقادية[8]، ومن رد عليهم ذكر أن المسألة عملية، لأنها متعلقة بالتحليل والتحريم [9]، أي أنه يقر أن أخبار الآحاد

---

(١) المحصول -للرازي- ٣٣٣/١.

(٢) هذا من قبيل التنزل في المناظرة وإلا فالصحيح أنها توقيفية، ولو قال: وبتقدير كون الكلمة خبراً... إلخ لكان خيراً من تعبيره بالاصطلاحية.

(٣) المحصول -للرازي- ٣٣٤/١.

(٤) محمد بن محمود بن محمد - أبو عبدالله الأصفهاني، الأصولي الشافعي المتكلم، وهو صاحب العقيدة التي شرحها ابن تيمية وله الكاشف عن المحصول - ولد سنة (٦١٦هـ) - وتوفي سنة (٦٨٨هـ). انظر: طبقات السبكي ٤١/٥، وشذرات الذهب ٤٠٦/٥.

(٥) الكاشف عن المحصول ٧١٠/٢ -٧١١. القسم الثاني [رسالة ماجستير] والمحقق لم يتعقب المؤلف.

(٦) انظر ص ٢٠٨.

(٧) انظر: البحر المحيط للزركشي ١٣٣/٦.

(٨) انظر شرح المواقف ١٦٩/٣ وتحفة المريد ص٨٩.

(٩) انظر المصدرين السابقين.

ظنية لا يستدل بها لإثبات عقيدة، ولكنه ينازع في كون إثبات الأسماء من المسائل العلمية. وهذا خطأ.

وستأتي المناقشة في ذلك في باب الأدلة - إن شاء الله -[1].

---

(١) انظر ص ٤٩٤

الفصل الثالث

الصفات

وفيه أربعة مباحث:-

المبحث الأول: مذهب سلف الأمة في صفات الله تعالى، ومقالة التعطيل الكلي والجزئي لصفات الله وردها.

المبحث الثاني: صفة العلم.

المبحث الثالث: صفة الكلام.

المبحث الرابع: صفة الإرادة.

تمهيد:

إن مسألة صفات الله من المسائل التي تناولها الأصوليون كثيراً في مصنفاتهم، فمنهم المقل ومنهم المكثر، ويكون الترجيح فيها بحسب اعتقاد الشخص وميوله، فالمعتزلي يقرر مذهب المعتزلة، والأشعري يقرر مذهب الأشاعرة، والسلفي يقرر مذهب سلف الأمة.

وهذه المسائل متنوعة، وأعظمها مسألة القرآن، ولذلك فسأفردها ببحث مستقل إن شاء الله، وأما ما يتعلق بقواعد الإثبات والتنزيه فسيكون أول هذه المباحث إن شاء الله، وتبقى بعد ذلك أفراد مسائل في صفات معينة تمر عرضاً عند الأصولي، ويتردد بحثها عندي إما تطبيقاً في قواعد الإثبات والتنزيه، وإما في الأدلة عند الكلام عن التأويل والمحكم والمتشابه والمجاز، ولذلك فسأوردها حسب ما يترجح من مراد من أوردها مستشهداً بها إن شاء الله، فإذا أوردت الصفة مثالاً للمتشابه يكون بحثها فيه، وهكذا.

وبالجملة فإن من كتب في الأصول مقرراً عقيدة سلف الأمة في صفات الله في كتب أصول الفقه خاصة، يعد قليلاً بحسب انتشار كتب مخالفيهم، وممن كتب فيها: السمعاني في قواطع الأدلة، والقاضي أبو يعلى في العدة، وشيخ الإسلام ابن تيمية في المسوَّدة وغيرها، وابن القيم في إعلام الموقعين، وابن النجار في شرح الكوكب المنير، وغيرهم.

فلما كان أكثر ما بأيدي المنتسبين إلى السنة من كتب أصول الفقه هي من كتب الأشعرية والماتريدية[1]، آثرت تقرير مذهب سلف الأمة أولاً، ثم أعرج على ذكر مذهبي الأشاعرة وإخوانهم الماتريدية والمعتزلة، لأنهما المذهبان الشائعان الآن أكثر من غيرهما من مذاهب المتكلمين، وسألمح إلى بعض ما خالف فيه الماتريدية للأشعرية - إن شاء الله - ولما كانا يتفقان على إنكار قيام الصفات الاختيارية بالله، ويزيد عليهم المعتزلة بإنكار صفات المعاني، آثرت ذكر ما انفردت به المعتزلة أولاً في

(١) جماعة ينتسبون إلى محمد بن محمد بن محمود، أبي منصور الماتريدي السمرقندي الحنفي (ت٣٣٣هـ)، وأصولهم مشابهة لأصول الأشعرية كإثباتهم صفات المعاني، ويزيدون بإثبات المعنوية، وصفة التكوين، والإدراك، وخالفوهم في إثبات تحسين العقل وتقبيحه مع فرق بينهم وبين المعتزلة في ترتيب القول بوجوب الأصلح على الله عليها، ولمزيد البحث عنهم ينظر: الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات - للدكتور شمس الدين الأفغاني رحمه الله، والماتريدية دراسة وتقويماً للدكتور: أحمد بن عوض اللهيبي، وانظر في ترجمة الماتريدي: الجواهر المضية ٣/٣٦٠، والفوائد البهية ١٩٥، والفتح المبين في طبقات الأصوليين ١/١٩٣، ١٩٤.

التعطيل الكلي لصفات الله الذاتية والاختيارية في مطلب مستقل، ثم ذكر ما اتفقت عليه تلك الفرق في التعطيل الجزئي - أعني تعطيل الصفات الاختيارية على معنى عدم قيامها بالله جل وعلا - في مطلب آخر مستقل أيضاً.

المبحث الأول

مذهب سلف الأمة في صفات الله تعالى

ومقالة التعطيل الكلي والجزئي لصفات الله وردها

هذا المبحث يتضمن أربعة مطالب؛ فيها بيان مذهب سلف الأمة في صفات الله، ثم مقالة التعطيل الكلي للصفات - وهي للمعتزلة وردها - ثم مقالة التعطيل الجزئي - وهي للأشاعرة والماتريدية - ثم المطلب الرابع في بحث المسألة المشتركة.

المطلب الأول

مذهب سلف الأمة في صفات الله تعالى

إن مذهب سلف الأمة وأئمتها في صفات رب العالمين قائم على ثلاثة أسس:

الأول: إثبات ما أثبته الله ورسوله -ﷺ- من الصفات إثباتاً حقيقياً كاملاً بلا تمثيل.

الثاني: تنزيه الله عن مشابهة صفاته لصفات خلقه تنزيهاً بلا تعطيل.

الثالث: قطع الطمع عن إدراك الكيفية[1].

وبيان تلك الأسس فيما يلي:

الأساس الأول: إثبات ما أثبته الله ورسوله -ﷺ- من الصفات إثباتاً حقيقياً بلا تمثيل على وجه الكمال.

فهذا الأساس قائم على أركان ثلاثة هي: الاتباع، وإثبات الكمال في الصفات، وإثبات الحقيقة فيها.

أما الاتباع فلأنه لا أحد أعلم بالله من الله، قال الله تعالى: ﴿أأنتم أعلم أم الله﴾ [البقرة ١٤٠]، ولا أحد أعلم بالله من خلقه من رسول الله -ﷺ- وهو القائل: ((إن أتقاكم وأعلمكم بالله أنا))[2]،

---

(١) انظر: آداب البحث والمناظرة ١٢٧/٢، وأضواء البيان ٣٠٤/٢ - كلاهما للشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله-.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (٨٨/١-٨٩ مع الفتح) كتاب الإيمان باب قول النبي -ﷺ- (أنا أعلمكم بالله) رقم (٢٠).

فكلام الله كله حق وصدق، كما قال: ﴿ومن أصدق من الله حديثاً﴾ [النساء ٨٧]، وكلام رسوله -ﷺ- صدق كذلك، لأنه وحي من عند الله، كما قال الله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ [النجم ٣-٤]

وأما إثبات الكمال لله جل وعلا، فلأنه القائل: ﴿ولله المثل الأعلى﴾ [النحل ٦٠] وقال: ﴿وله المثل الأعلى﴾ [الروم ٢٧]، قال ابن القيم - رحمه الله - جامعاً لأقوال السلف في تفسير المثل الأعلى: ((المثل الأعلى يتضمن: الصفةَ العليا، وعلمَ العالمين بها، ووجودَها العلمي، والخبرَ عنها وذكرها، وعبادةَ الله بواسطة العلم والمعرفة القائمة بقلوب عابديه وذاكريه بها))[1].

وقال الله تعالى: ﴿قل هو الله أحد (الله الصمد﴾ [الإخلاص ١-٢] قال ابن عباس - رضي الله عنهما - في تفسير الصمد: ((الصمد: المستحق للكمال، وهو السيد الذي قد كمل في سؤدده، والشريف الذي قد كمل في شرفه، والعظيم الذي قد عظم في عظمته، والحليم الذي قد كمل في حلمه، والغني الذي قد كمل في غناه، والجبار الذي قد كمل في جبروته، والعالم الذي قد كمل في علمه، والحكيم الذي قد كمل في حكمته، وهو الذي قد كمل في أنواع الشرف والسؤدد، والله سبحانه هذه صفته، لا تنبغي إلا له))[2].

ومما يدل على إثبات الكمال كذلك ما يذكره الله من صفاته، ثم يعقبها بنفي ما يضادها ليدل على كمال ما اتصف به كقوله: ﴿الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ [البقرة ٢٥٥] فنفى السِنَة والنوم لإثبات كمال الحياة والقيومية، وستأتي زيادة بيان لهذا - إن شاء الله -[3].

والكمال في صفات الله مبني على أصلين[4]:

الأول: أن يكون هذا الكمال وجودياً ممكن الوجود.

---

(١) الصواعق المرسلة ١٠٣٤/٣ وانظر مختصره ٢١٥/١.

(٢) أخرجه ابن جرير في جامع البيان ٣٤٦/٣٠/١٥ وابن أبي حاتم في تفسيره [وساق إسناده منه ابن تيمية في تفسير سورة الإخلاص ص/٤٦]، وأبو الشيخ في العظمة ٣٨٣/١ (٩٦) والبيهقي في الأسماء والصفات ٧٨-٧٩ كلهم من طريق أبي صالح عن معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس. وهذا الأثر وإن كان فيه أبو صالح وهو كثير الغلط لكنه ثبت في كتابه، وعلي بن أبي طلحة وإن كان لم يلق ابن عباس لكنه له نسخة عنه، وقد اعتمد الأئمة على تفسيره عن ابن عباس، وقد أكثر منه البخاري، ولذلك لم يصب من ضعفه.

(٣) انظر ص ١١٧

(٤) انظر: مجموعة الرسائل والمسائل ٤٠/٥ وبيان تلبيس الجهمية ٣٦٠/٢.

الثاني: أن يكون في أعلى درجات الكمال والحمد والثناء، سليماً من النقص.

فشرط كون الكمال وجودياً؛ لأن العدم المحض ليس كمالاً كما سيأتي - إن شاء الله - وكونه ممكن الوجود المراد به عدم امتناعه، فيخرج ما كان ممتنعاً لذاته، كما لو فرض وصفه بتعلق قدرته على إيجاد شريك له أو إعدام نفسه، فإن هذا من الممتنع لمناقضته لوحدانيته وقيوميته وأوليته وآخريته. وأما الأصل الثاني وهو أن يكون سليماً من النقص فواضح، ومحل تفصيله في الأساس الثاني وهو التنزيه - إن شاء الله -.

وأما الركن الثالث الأخير من الأساس الأول فهو: إثبات صفات الله إثباتاً حقيقياً، فلا يقال إنها مجاز في الخالق، ولا يقال إن معناها غير معلوم، ولا يقال إن ذلك من باب التخييل، وعندما يقال حقيقية على ظاهرها، لا يراد أنها مماثلة لصفات الخلق، إذ ذلك يقتضي نقص الكمال فيها، بل صفاته سبحانه صفات حقيقية ثابتة له على وجه الكمال وقاعدة التنزيه.

والذي يدل على أن صفات الله ثابتة له حقيقة أمور أربعة وهي:

الأمر الأول: أن الله سمى نفسه بأسماء ووصفها بالحسنى فقال: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾ [الأعراف ١٨٠] وقال: ﴿له الأسماء الحسنى﴾ [الحشر ٢٤]، ولا تكون حسنى إلا إذا اشتملت على معان بالغة في الحسن الغاية والكمال، وإلا لما كانت فائدة من اسم التفضيل ﴿الحسنى﴾ التي هي مؤنث (الأحسن)، ويزيده وضوحاً ورود مصادر هذه الأسماء في الأدلة كالرحمة والقوة والبصر كقوله: ﴿وربك الغفور ذو الرحمة﴾ [الكهف ٥٨] وقوله: ﴿إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾ [الذاريات ٥٨] وقول الرسول -ﷺ-: ((حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه))[1]، وورود أحكام الصفات التي هي الأفعال مثل أسمع وأرى ويعلم في قوله تعالى: ﴿إنني معكما أسمع وأرى﴾ [طه ٤٦] و﴿إنه يعلم الجهر وما يخفى﴾ [الأعلى ٧] وتقرير الحجة هكذا: ثبوت أحكام الصفات فرع ثبوت الصفات، فالصفات أصل والأحكام فرعها، فإذا ثبت الفرع ثبت وجود الأصل ضرورة[2]. فلما أطلق الله في كتابه الأسماء الحسنى وذكر الصفات وأحكامها، دل ذلك على أنه متصف بها حقيقة إذ الأصل في ذلك الحقيقة.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ١٦١/١ كتاب الإيمان، باب إن الله لا ينام رقم (١٧٩)، وأوله:"إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام".

(٢) انظر: مدارج السالكين ٥٢/١-٥٣.

الأمر الثاني: أنها من إضافة الصفة إلى الموصوف بها:

فإن ما يضاف إلى الله نوعان كما قال الإمام ابن خزيمة [1] - رحمه الله -: ((فما أضاف الله إلى نفسه على معنيين: أحدهما: إضافة الذات، والآخر: إضافة الخلق)) [2]، فقوله: إضافة الذات، يعني به ما كان غير قائم بنفسه ولم يذكر له موصوف غير الله، فهذا لا يكون إلا صفة لله تعالى، كسمع الله وبصره ويده ووجهه، وقوله: ((إضافة الخلق)) يعني به ما كان عيناً قائمة بنفسها أو أمراً قائمة بتلك العين، فهذا يكون مخلوقاً [3]، مثل قول الله تعالى: ﴿فقال لهم رسول الله ناقة الله وسقياها﴾ [الشمس ١٣] وقوله: ﴿فأرسلنا إليها روحنا﴾ [مريم ١٧].

فالنوع الأول قد ثبت صفة لله، وعندئذ فلا بد أن يعود حكمها إلى الله ويخبر بها عنه، ويمتنع أن يعود حكمها إلى غيره.

يوضحه أن الله ذكر الكلام صفة له كما قال: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ [النساء ١٦٤] ومن كلامه له لما ناداه: ﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا﴾ [طه ١٤]، فهذا الكلام كلامه، ويعود حكمه إليه، فيقال هو الذي تكلم به، ويمتنع أن يضاف إلى غيره، فلا يجوز أن يقال إن الشجرة هي التي تكلمت به [4]. وأما الناقة والروح - وهو الملك هنا - فأعيان قائمة بذاتها، فلا تكون صفة لله، وإضافتها للتشريف ومزيتها.

الأمر الثالث: التكرار والتأكيد:

فإن الله جل وعلا قد ذكر صفاته وكررها كثيراً في القرآن، وكذلك رسوله -ﷺ- في سنته، بل قد يذكر صفات أخرى لم يرد ذكرها في القرآن كصفة النزول [5] والضحك [6]، وقد يرد عنه بيان ما يحتمل معناه في القرآن هل هو صفة لله أو لا، كما في قوله: في حديث الشفاعة: ((يكشف ربنا عن

---

(١) هو أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري الشافعي الملقب بإمام الأئمة، أحد الحفاظ المتقنين، من مصنفاته، التوحيد، والصحيح، توفي (٣١١هـ).

انظر: الجرح والتعديل (١٩٦/٧)، وسير أعلام النبلاء (٣٦٥/١٤).

(٢) التوحيد لابن خزيمة ٩٢/١.

(٣) انظر: شرح الأصفهانية لشيخ الإسلام ابن تيمية ص٦٦.

(٤) وانظر ما سيأتي إن شاء الله ص٢٠٨ في الرد على القائلين بخلق كلام الله.

(٥) سيأتي ذكر الحديث وتخريجه إن شاء الله ص/ ١٢١

(٦) سيأتي - إن شاء الله - ذكر الحديث وتخريجه ص/ ١٢٣

ساقه، فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة)) الحديث[1] فهذا يحدد المراد في الآية: ﴿يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون﴾ [القلم ٤٢]، فالتكرار يفيد أن ما وصف الله به نفسه حق وحقيقة، مع العلم بأن الله وصف كتابه بقوله: ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾ [فصلت ٤٢]، فهذا يدل على أن الكذب والتلبيس والتقصير في البيان والجهل والخطأ - وكل ذلك من الباطل- منفي عن القرآن. ولو كان فيه ما يحتمل باطلاً للزم البيان من رسول الله -ﷺ- إذ تأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع ولو كان ذلك إلى وفاته -ﷺ- إن لم نقل إن وقت الحاجة هو وقت الخطاب[2].

وأيضاً فإنه مع التكرار تأتي قرائن تفيد أن المراد الحقيقة، وذلك مثل صفة اليدين فقد تكرر ورودهما في القرآن كقول الله: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ [المائدة ٦٤] وقوله: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ [ص ٧٥]، وكقول الرسول -ﷺ-: ((وبيده الأخرى القبض))[3] فلفظ التثنية يدفع توهم احتمال المجاز، وورودها ثم ورود ((وبيده الأخرى)) يدل صراحة على إثبات اليدين حقيقة لله تعالى، ثم إذا تتبعنا أدلة أخرى وجدنا قرائن كثيرة تفيد أن اليدين صفة حقيقية لله تعالى، مثل البسط، والطي والقبض، والأخذ وإثبات الكف والأصابع، فالبسط قد تقدم في الآية الأولى، والطي والقبض في قول الرسول -ﷺ-: ((يقبض الله تبارك وتعالى الأرض يوم القيامة ويطوي السماء بيمينه))[4]، والأخذ وإثبات الكف في قوله -ﷺ-: ((ما تصدق أحد بصدقة من طيب - ولا يقبل الله إلا الطيب- إلا أخذها الرحمن بيمينه، وإن كانت تمرة، فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل، كما يربي أحدكم فَلُوَّه أو فصيله))[5] وإثبات الأصابع في قوله -ﷺ-: ((إن قلوب بني آدم

---

(١) متفق عليه، وسيأتي إن شاء الله تخريجه ص/ ٦٠٣

(٢) القائد إلى تصحيح العقائد للمعلمي ص٤٠.

(٣) متفق عليه، وسيأتي ذكر الحديث بطوله ويخرج إن شاء الله ص/ ٥٥٧

(٤) متفق عليه أخرجه البخاري في التوحيد باب قول الله ﴿لما خلقت بيدي﴾ رقم ٧٤١٢، [انظر صحيح البخاري مع الفتح ٤٠٤/١٣] وأخرجه مسلم في صحيحه ٢١٤٨/٤ كتاب صفات المنافقين رقم ٢٧٨٧.

(٥) متفق عليه أخرجه البخاري في مواضع من صحيحه منها: في التوحيد باب قول الله تعالى: ﴿تعرج الملائكة والروح إليه﴾ رقم ٧٤٣٠ [انظر صحيح البخاري مع الفتح ٤٢٦/١٣] وأخرجه مسلم في صحيحه ٧٠٢/٢ كتاب الزكاة باب قبول الصدقة من الكسب الطيب وتربيتها رقم ١٠١٤.

والفَلُوّ: المُهرُ الصغير، والفصيل: ما فصل عن اللبن من أولاد الإبل، وقد يقال في البقر.

كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن...))[1]. وأما التأكيد، فمثل قول الله تعالى: ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾ [النساء ١٦٤] قال أهل اللغة: إن هذا يفيد حقيقة التكليم، ومن هؤلاء: الفراء[2] فإنه قال: ((العرب تسمي ما يوصل إلى الإنسان كلاماً بأي طريق وصل، ولكن لا تحققه بالمصدر، فإذا حقق بالمصدر لم يكن إلا حقيقة الكلام...)) [3]، وقال ثعلب[4]: ((لو لا أن الله تعالى أكد الفعل بالمصدر لجاز أن يكون كما يقول أحدنا للآخر: قد كلمت لك فلاناً. بمعنى كتبت إليه رقعة أو بعثت إليه رسولاً، فلما قال: ﴿تكليماً﴾ لم يكن إلا كلاماً مسموعاً من الله))[5]، وقال الزجاج[6]: ((أخبر الله عز وجل بتخصيص نبي ممن ذكر، فأعلم عز وجل أن موسى كلم بغير وحي، وأكد ذلك بقوله: ﴿تكليماً﴾ فهو كلام كما يعقل الكلام لا شك في ذلك)) [7]اهـ، وقال أبو جعفر أحمد بن محمد النحاس[8]: ((... ﴿تكليماً﴾ مصدر مؤكد، وأجمع النحويون على أنك إذا أكدت الفعل بالمصدر لم يكن مجازاً، وأنه لا يجوز في قول الشاعر:

امتلأ الحوض وقال قِطْني .....

انظر النهاية في غريب الحديث ٣/٤٧٤، ٤٥١.

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ٤/٢٠٤٥ كتاب القدر باب تصريف الله تعالى القلوب كيف يشاء رقم ٢٦٥٤.

(٢) أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء العلامة تلميذ الكسائي صاحب التصانيف، وله كتاب معاني القرآن توفي (٢٠٧هـ).

انظر سير أعلام النبلاء (١٠/١١٨) وتذكرة الحفاظ ١/٣٧٢.

(٣) معالم التنزيل – للبغوي- ٢/٣١١.

(٤) أبو العباس أحمد بن يحيى إمام النحو العلامة المحدث صاحب (الفصيح) والتصانيف وله كتاب اختلاف النحويين توفي (٢٩١هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء (١٤/٥)، وشذرات الذهب ٢/٢٠٧-٢٠٨.

(٥) زاد المسير لابن الجوزي ٢/٢٥٦.

(٦) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد البغدادي، له تصانيف منها معاني القرآن وإعرابه، وكتاب النوادر توفي (٣١١هـ).

انظر: طبقات النحويين واللغويين ص١١١، و سير أعلام النبلاء (١٤/٣٦٠).

(٧) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/١٣٣.

(٨) أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل البصري النحوي كان ذكيا، وله سماع وتحديث، من مصنفاته: إعراب القرآن، واشتقاق الأسماء الحسنى توفي (٣٣٨هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء (١٥/٤٠١).

أن يقول: قال قولاً، فكذا لما قال: ﴿تكليماً﴾: وجب أن يكون كلاماً على الحقيقة من الكلام الذي يعقل)) [1]اهـ

الأمر الرابع: تصريح الصحابة بما يفيد إثبات الصفات على حقيقتها:

ومن ذلك قول عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – لما قدم الشام، فاستقبله الناس وهو على بعيره، فقالوا: يا أمير المؤمنين لو ركبت برذوناً تلقاك عظماء الناس ووجوههم، فقال عمر – رضي الله عنه – : ((لا أراكم ههنا، إنما الأمر من ههنا، وأشار بيده إلى السماء))[2]، وقول زينب – رضي الله عنها – تفاخر سائر أمهات المؤمنين: ((زوجكن أهاليكن، وزوجني الله تعالى من فوق سبع سماوات))[3]. وقول عائشة رضي الله عنها: ((الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات))[4]، وقولها أيضاً: ((ولشأني كان أحقر في نفسي من أن يتكلم الله فيَّ بأمر يتلى))[5] وغير ذلك.

فالأثران الأولان الصحيحان يفيدان فهم الصحابة أن علو الله حقيقي، وعدم نقل اعتراض عليهما يدل على أن ذلك إجماع منهم – رضي الله عنهم -. وأثرا عائشة رضي الله عنها يفيدان إثبات سمع حقيقي لله وتعلقه بالمسموع عند حدوثه، والثاني يفيد تكلم الله عز وجل بكلامه.

وكذا كان التابعون – رحمهم الله –، كما قال الأوزاعي – رحمه الله تعالى –: ((كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله تعالى ذكره فوق عرشه، ونؤمن بما وردت به السنة من الصفات))[6] اهـ.

---

(١) معاني القرآن الكريم – للنحاس – ١/٥٠٧.

(٢) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه ١٣/٤٠ وأبو نعيم في الحلية ١/٤٧ وابن قدامة في إثبات صفة العلو ص١٠٢ رقم ٧١ وقال الذهبي في العلو للعلي الغفار ص٦٢ ((إسناده كالشمس))، وقال الألباني في مختصره ص١٠٣: ((وهو إسناد صحيح على شرط الشيخين)).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (١٣/٤١٥ مع الفتح) كتاب التوحيد – باب (٢٢) ﴿وكان عرشه على الماء﴾ – رقم (٧٤٢٠).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه معلقاً (١٣/٣٨٤ مع الفتح) كتاب التوحيد، باب (٩): ﴿وكان الله سميعاً بصيراً﴾. ووصله النسائي في سننه ٦/١٦٨ – وابن ماجه في سننه ١/٦٧، ٦٦٦ – برقمي: (١٨٨)، (٢٠٦٣).

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه (٤/٢١٣٥) كتاب التوبة، باب (١٠) قبول توبة القاذف برقم (٢٧٧٠).

(٦) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات ص٤٠٨ وقال عنه شيخ الإسلام في الفتوى الحموية الكبرى ص٤٣:"بإسناد صحيح" ومن طريق البيهقي أخرجه الذهبي في سير أعلام النبلاء (٧/١٢٠-١٢١).

ولهذا نقل ابن عبد البر – رحمه الله – هذا الإجماع قائلاً: ((أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز)) [1]اهـ

فإيمان الصحابة والتابعين بهذه الصفات على الحقيقة، يدل على أن الإيمان بها كما آمنوا هو الحق والصواب، لأنهم هم الذين تلقوا العلم غضاً دون أن يشوش عليهم علم الكلام، ولأنهم المشهود لهم بالخيرية في قول الله جل وعلا: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ [آل عمران ١١٠] وقول الرسول -ﷺ-: ((خير الناس قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم...)) [2] فمن قال بخلاف ذلك فقد طعن في عقائد صحابة رسول الله -ﷺ- والعياذ بالله.

الأساس الثاني: تنزيه الله عن مماثلة صفاته لصفات خلقه تنزيهاً بلا تعطيل:

والمقصود به نفي ما لا يليق بالله تعالى من صفات النقص مع إثبات كمال ضدها، ونفي ما يستلزم نقصاً. وتنزيه الله جل وعلا يكون بأمرين:

الأول: بنفي النقائص عنه مطلقاً، كالحزن والبكاء والعجز والظلم...

الثاني: نفي مماثلة صفاته لصفات خلقه، فلا يقال إن سمع الله مماثل لسمع المخلوق، إذ هذا يستلزم نقص الخالق سبحانه، لأن تمثيل الكامل بالناقص يجعله ناقصاً.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله -: ((صفات النقص يجب تنزيهه عنها مطلقاً، وصفات الكمال تثبت له على وجه لا يماثله فيها مخلوق)) [3].

وإنما تم تقييد التنزيه بإثبات كمال الضد، لأن العدم المحض لا تثبت به المدحة، فإنه قد ينفى حكم عن شيء لعدم قابليته للاتصاف به، كالظلم مثلاً عن الجدار، فنفي أن الجدار يظلم ليس مدحاً له، وقد ينفى لعجز المحل أو الشخص عن القيام به، كتكليف إنسان بحمل جبل فهو لا يقدر عليه لعجزه عنه.

قال عبد العزيز الكناني – رحمه الله – مناظراً لبشر المريسي: وملزماً له ليقر لله بالعلم، لما قال

---

(١) التمهيد ١٤٥/٧. وقد نقله عنه ابن قدامة في إثبات صفة العلو ص١٢٩.

(٢) حديث متواتر [كما في فتح المغيث ١١٠/٣] – وهو في الصحيحين: البخاري (٥/٧ مع الفتح) كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أصحاب النبي -ﷺ-... رقم (٣٦٥٠)، و(٣٦٥١) ومسلم في صحيحه (١٩٦٣/٤-١٩٦٤) كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم... رقم (٢٥٣٢).

(٣) درء تعارض العقل والنقل ٢٤٥/١٠، وانظر قريباً منه ما في بيان تلبيس الجهمية ٥٧/١.

بشر: هو لا يجهل، فقال له: ((إن نفي السوء لا تثبت به المدحة، قال بشر: وكيف ذلك؟ قلت: إن قولي هذه الأسطوانة لا تجهل: ليس هو إثبات العلم لها)) [1]اهـ.

والذي يدل لصحة هذه الطريقة ما ورد في كتاب الله جل وعلا من تنزيه الله عن صفات النقص، فإنه يكون مقروناً بإثبات ضدها ليفيد الكمال التام من كل وجه، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ [البقرة -آية الكرسي- ٢٥٥] فنفى الله عن نفسه السِنَة والنوم المتضمنين أمراً عدمياً وهو عدم الحياة الكاملة، إذ النوم أخو الموت، وهو يتضمن أمراً عدمياً، ويتضمن الغفلة عن القيام بشأن خلقه، وذلك لإثبات كمال اسميه (الحي القيوم). ومن ذلك قوله: ﴿وما كان الله ليعجزه من شيء في السموات ولا في الأرض إنه كان عليماً قديراً﴾ [فاطر ٤٤] فنفى الله عن نفسه العجز عن الإيجاد الذي يكون إما لعدم القدرة عليه أو لعدم العلم بأسباب الإيجاد، ولذلك أتى بعد هذا النفي بإثبات صفتي العلم والقدرة[2].

وعلى هذا فإن النقص يعرف بما يلي:

١-أن يكون صفة للعدم، قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: ((ما كان صفة للعدم لم يجز أن يوصف الله به، وإنما يوصف من السلوب بما كان مستلزماً للوجود ؛ إذ العدم المحض ليس فيه ثناء وحمد، وصفات الله فيها الثناء والحمد)) [3].

٢- أن يكون وجودياً لكنه يتضمن أمراً عدمياً كالأكل والشرب، فإنه يستلزم وجود جوف وأجزاء فيه، وهو صفة عدمية، وذلك نقص منه، ويستلزم خروج شيء من الجسم، وذلك نقص منه وهو صفة عدمية ((وهذا ينافي الصمدية، فإن (الصمد) هو الذي لا جوف له [4]، فلا يأكل ولا

---

(١) الحيدة والاعتذار ص٤٦.

(٢) انظر الرسالة التدمرية ص ٥٨، وشرح العقيدة الطحاوية ص١٠٨ وشرح القصيدة النونية لهراس ٩٥/٢.

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٣٦٠/٢.

(٤) هذا التفسير منقول عن ابن عباس - رضي الله عنهما أخرجه ابن أبي عاصم في السنة ٢٩٩/١ (٦٦٥) بسند رجاله ثقات إلا أبا إسحاق - وهو عبدالله بن ميسرة - فضعيف (التقريب ٣٦٧٦)، وأخرجه ابن جرير في تفسيره جامع البيان ٣٤٤/٣٠/١٥، والبيهقي في الأسماء والصفات ص ٧٨، من طريق سلمة بن سابور عن عطية العوفي عن ابن عباس، وعلته عطية العوفي فهو صدوق يخطيء كثيراً ومدلس (التقريب ٤٦٤٩) وسلمة بن سابور وثقه ابن حبان في الثقات ٤٠٠/٦ - فالأثر بطريقيه حسن إن شاء الله - وجماعة من التابعين انظر: جامع البيان -للطبري- ٣٤٤/٣٠/١٥-٣٤٥ وهو صحيح عنهم

هومنقول عن

يشرب ولا يلد ولا يخرج منه شيء ولا غيره من جنس الفضلات التي تخرج من الإنسان، فإن دخول جسم فيه أو خروج جسم منه يتضمن النقص المستلزم لأمر عدمي، وهذا ينافي الصمدية)) [1]اهـ.

وعليه فإنه يعلم أن ما كان كمالاً نسبياً لا يجوز أن يوصف الله به، والمراد بالكمال النسبي ما كان كمالاً في حق المخلوق، ولكن لاستلزامه أمراً عدمياً وهو الفقر والحاجة كان نقصاً في حق الله جل وعلا، قال الله تعالى: ﴿قالوا اتخذ الله ولداً سبحانه هو الغني﴾ [يونس ٦٨].

وعليه يعلم أيضاً أن نفي مماثلة صفات الخالق بصفات المخلوق واجب أيضاً، لاستلزام المماثلة نقص صفات الله جل وعلا.

والذي يدل على نفي المماثلة السمع والعقل، فالسمع كقول الله جل وعلا: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى ١١]، وقوله: ﴿فلا تضربوا لله الأمثال﴾ [النحل ٧٤] وقوله: ﴿هل تعلم له سمياً﴾ [مريم ٦٥] وقوله: ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾ [الإخلاص ٤].

((وأما العقل فدلالته على بطلان التمثيل من وجوه:

الأول: التباين بين الخالق والمخلوق في الذات والوجود، وهذا يستلزم التباين في الصفات، لأن صفة كل موصوف تليق به، فالمعاني والأوصاف تتقيد وتتميز بحسب ما تضاف إليه.

الثاني: أن القول بالمماثلة بين الخالق والمخلوق يستلزم نقص الخالق سبحانه، لأن تمثيل الكامل بالناقص يجعله ناقصاً.

الثالث: أن القول بمماثلة الخالق للمخلوق يقتضي بطلان العبودية الحقة، لأنه لا يخضع عاقل لأحد ويذل له على وجه التعظيم المطلق إلا أن يكون أعلى منه)) [2]اهـ

وبما تقدم يعلم المعنى الصحيح للتنزيه، فإنه لا يكون بنفي صفات الكمال عن الله جل وعلا، قال الإمام إسحاق بن راهويه - رحمه الله -: ((إنما يكون التشبيه إذا قال يد كيد أو مثل يد، أو سمع كسمع أو مثل سمع، فإذا قال سمع كسمع أو مثل سمع فهذا تشبيه، وأما إذا قال كما قال الله تعالى: يد وسمع وبصر، ولا يقول كيف ولا يقول مثل سمع ولا كسمع، فهذا لا يكون تشبيهاً، وهو كما قال الله تعالى في كتابه: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى ١١])) [3] اهـ

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٢/٣٦٠-٣٦١.

(٢) مقتبس من تقريب التدمرية للشيخ ابن عثيمين ص٢٣.

(٣) رواه عنه الترمذي في جامعه ٣/٤٢ في كتاب الزكاة باب فضل الصدقة عند الكلام على حديث ((ما تصدق

واستدلاله بالآية على ما وضَّح من معنى التنزيه واضح، فإن الله ذكر التنزيه أولاً، ثم ذكر صفتين له على قاعدة التنزيه، وهما السمع والبصر، ليفيد الكمال فيهما، فذكره للصفتين بعد ذكره للتنزيه يدل دلالة قاطعة على أن إثبات صفات الكمال لا يقتضي المماثلة[1].

قال أبو القاسم التيمي – رحمه الله –: ((وإنما نقول وجب إثباتها لأن الشرع ورد بها ووجب نفي التشبيه عنها لقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى ١١] كذلك قال علماء السلف في أخبار الصفات: أمروها كما جاءت)) [2]اهـ.

ويتجلى هذا الأمر بذكر قاعدتين وهما: أن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات، فكما أن ذاته جل وعلا لا تشبهها ذات، فكذلك صفاته لا تشبهها صفات خلقه، فاشتراك كلمة ذات في الإطلاق بين الخالق والمخلوق لا يقتضي المماثلة بينهما، فكذلك الصفات.

والقاعدة الثانية: هي أن الكلام في بعض الصفات كالكلام في بعضها الآخر، فلو كان الإنسان لا يثبت لله إلا صفة واحدة وهي الوجود مع اقتناعه بأن وجود الله ليس كوجود المخلوق، قيل له: فكذلك بقية الصفات، حكمها واحد[3].

وقال أبو القاسم التيمي – رحمه الله –: ((الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات، وإثبات الذات إثبات وجود، لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات الصفات))[4].

الأساس الثالث: قطع الطمع عن إدراك الكيفية:

التكييف طلب العلم بحقيقة الصفة وكيفيتها.

وبهذا يعلم أن من كيَّف صفات الله جل وعلا يكون قد وقع في التمثيل.

وإنه لا يمكن العلم بكيفية صفات الله، لأن الله جل وعلا يقول: ﴿ولا يحيطون به علماً﴾[طه ١١٠]. ويدل لذلك أيضاً أن طرق العلم بكيفية الشيء ثلاثة[5]:

أحد بصدقة.. إلخ)) وتقدم تخريجه ص/ ١١٤

(١) انظر: أضواء البيان للشنقيطي ٣٠٥/٢.

(٢) الحجة في بيان المحجة لأبي القاسم التيمي ٢٨٨/٢.

(٣) ذكر هاتين القاعدتين شيخ الإسلام ابن تيمية في الرسالة التدمرية ص٤٣.

(٤) الحجة في بيان المحجة ١٧٥/١ وبنحوه في ٢٨٨/١، و١٨٦/٢.

(٥) انظر: ذم التأويل لابن قدامة ص٤١.

١-إما برؤيته والإحاطة به.

٢- أو برؤية نظيره المساوي له فيقاس عليه.

٣- أو بمجيء الخبر الصادق عنه أن كيفيته كذا وكذا.

وكل هذه الطرق الثلاثة منتفية، فإنا لم نر ربنا، وهو ليس له نظير ولا شبيه فيقاس عليه، ولم يأت عنه خبر صحيح يحدد الكيفية، وبه يعلم انتفاء علمنا بكيفية صفات الله جل وعلا.

وقد صرح الأئمة - رحمهم الله - بمنع تكييف صفات الله، وأقوالهم أكثر من أن تحصر في هذا الموضع، وقد تقدم ذكر شيء منها(١).

وليعلم أن هذا الكمال المثبت في صفات الله تعالى، ثابت في صفات الله كلها الذاتية المحضة والاختيارية، فالذاتية المحضة كاليد والوجه والعين، وهي الصفات التي لم يزل الله متصفاً بها ولا يزال، ولا تتعلق بالمشيئة والقدرة.

وأما الاختيارية فهي الصفات التي تقوم بالباري وتتعلق بمشيئته وقدرته(٢) ويمكن تنويعها إلى أربعة(٣):

النوع الأول: الأفعال - سواء كانت لازمة أو متعدية(٤)، والمتعدية هي التي تقتضي مفعولاً مخلوقاً، واللازمة لا تقتضي ذلك، فمثال اللازمة الإتيان والمجيء والاستواء والنزول، قال الله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك﴾ [الأنعام ١٥٨]، وقال: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾[الفجر ٢٢]، وقال الرسول -ﷺ-:(ينزل الله إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: هل من سائل فأعطيه، هل من داع فأجيبه، هل من مستغفر فأغفر له..)(٥) الحديث.

---

(١) انظر ص ١١٩ وص ٥٨٢ فيما سيأتي إن شاء الله.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢١٧/٦، ورسالة في الصفات الاختيارية -ضمن جامع الرسائل- ٣/٢

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٢٣/٤.

(٤) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٩٠/١٦.

(٥) حديث متواتر انظر بعض طرقه في صحيح البخاري رقم (١١٤٥) وصحيح مسلم رقم (٧٥٨) وصنف فيه الحافظ الدارقطني كتاب النزول، ورواه عن اثني عشر صحابياً في النزول كل ليلة إلى سماء الدنيا، ورواه عن ستة من الصحابة في النزول ليلة النصف من شعبان، وعن صحابية واحدة في النزول يوم عرفة. وصرح بتواتر

وأما المتعدية فهي مثل الخلق والرزق والإحياء والإماتة، فالخالق والرازق والمحيي والمميت هو الله، والتخليق والترزيق والإحياء والإماتة هي أفعال الله يتصف بها، ولا يتصف الله إلا بما قام به، وهذه الصفات تقتضي مفعولاً مخلوقاً، فالخلق يقتضي مخلوقاً، والرزق يقتضي مرزوقاً، والإحياء يقتضي حياً مخلوقاً، والإماتة تقتضي مُمَاتاً، وهكذا.

ولا يصح القول بأن الفعل هو المفعول عينه، قال الإمام البخاري: ((... وأما الفعل من المفعول، فالفعل هو إحداث الشيء، والمفعول هو الحديث. لقوله: ﴿خلق السموات والأرض﴾ [الأنعام ١]، فالسموات والأرض مفعوله،... فتخليق السموات فعله،... ففعله من ربوبيته حيث يقول كن فيكون، ولكن منه صفته، وهو الموصوف به))[1] ، وقال -أيضاً-: ((فالفعل صفته، والمفعول غيره، وبيان ذلك في قوله تعالى: ﴿ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم﴾ [الكهف ٥١]، و لم يرد بخلق السموات نفسها، وقد ميَّز فعل السموات من السموات))[2] وقد نسب الإمام البخاري ذلك إلى عامة أهل العلم بقوله: ((وقال أهل العلم: التخليق فعل الله، وأفاعيلنا مخلوقة))[3].

النوع الثاني: الأقوال والكلمات، سواء كانت أخباراً أو أوامر شرعية أو كونية، ومن الكلام: القرآن والتوراة والإنجيل. والمقصود بالأمر الشرعي كلام الله الذي يطلب به من المكلف فعلاً كقوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ [البقرة ٤٣]، وأما الأمر الكوني، فكقوله: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ [يس ٨٢]، وسيأتي الكلام عن صفة الكلام بتوسع - إن شاء الله -[4].

النوع الثالث: الأحوال -وليس المراد بها أحوال أبي هاشم الجبائي التي هي لا معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة، مما لا يعقل- وإنما المراد بها: ما كان كالفرح والغضب والإرادات والرضى والضحك، ونحو ذلك مما يقوم بالله على وجه الكمال والعزة والغنى، فالفرح في قول

حديث النزول الذهبي في كتابه "العلو" ص٧٣، ٧٩ وابن القيم في مختصر الصواعق ٢/ ٢٢١، ٣٦٦، ٣٨٢.

(١) خلق أفعال العباد للإمام البخاري ص١٨٦.

(٢) المصدر نفسه ص/١٨٧. وفي المطبوع منه: «فالفعل صفة» والصواب ما أثبته - والله أعلم - .

(٣) المصدر نفسه ص/١٨٨.

(٤) انظر ص ١٨٥

الرسول -ﷺ-: ((لله أفرح بتوبة عبده من أحدكم...))[1] والغضب في قول الله تعالى: ﴿وغضب الله عليهم ولعنهم وأعد لهم جهنم وساءت مصيراً﴾ [الفتح ٦] والرضا في قوله تعالى: ﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾ [المائدة ١١٩]، وقوله: ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين﴾ [الفتح ١٨] والضحك في قول الرسول -ﷺ-: ((يضحك الله إلى رجلين، يقتل أحدهما الآخر، كلاهما يدخل الجنة...))[2] الحديث، وأما الإرادة ففي قول الله تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ [يس ٨٢] و(إذا) تخلص الفعل للاستقبال، فالإرادة هنا مستقبلة ولا تنافي الإرادة السابقة[3].

النوع الرابع: العلوم والإدراكات: كالسمع والبصر، والعلم بالموجود بعد العلم بأنه سيوجد، قال الله تعالى: ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير﴾ [المجادلة ١] ففي الفعل ﴿يسمع﴾ دلالة على أن سمع ذلك الكلام المعين حاصل وقت المحاورة، وليس حاصلاً أزلاً، وإن كان يعلمه أزلاً، وهذا المراد من قولنا إنه اختياري، ولا ينافي إثبات صفة سمع أزلية لله، ومثله البصر والرؤية في قول الله تعالى: ﴿الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين﴾ [الشعراء ٢١٩-٢٢٠]، وقوله: ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾ [التوبة ١٠٥] فسمع الله وبصره يتعلقان بالمسموع والمرئي حين حدوثهما، ولا ينافي أزلية الصفتين[4]. وأما العلم الاختياري فهو العلم بالموجود بعد العلم الأزلي بأنه سيوجد، فالله عالم أزلاً بتفاصيل كل شيء، كما قال الله تعالى: ﴿والله بكل شيء عليم﴾ [البقرة ٢٨٢]، وهذا القدر من العلم يجب الإيمان به، والمخالف فيه كافر، وعلم الله بالشيء قبل أن يكون يعلمه الله علماً شاملاً محيطاً أنه سيكون، وبعد أن يكون ذلك الشيء يعلمه الله كائناً، وهذا من كمالات الرب سبحانه.

يوضح هذا: أن الله يعلم أزلاً معصية من يعصي وطاعة من يطيع، فذاك داخل في علم الله الأزلي الملازم لذاته، وعند وقوع المعصية أو الطاعة، يعلمهما الله واقعين، قال الله تعالى: ﴿ولقد فتنا الذين

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (٢١٠٢/٤) كتاب التوبة باب في الحض على التوبة والفرح بها رقم (٢٦٧٥).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري (٤٧/٦ مع الفتح) كتاب الجهاد والسير باب الكافر يقتل المسلم ثم يسلم فيسدد بعده ويقتل رقم (٢٨٢٦)، وأخرجه مسلم في صحيحه (١٥٠٥/٣) كتاب الإمارة - باب (٣٥) رقم(١٨٩٠).

(٣) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية -ضمن جامع الرسائل- ١٥/٢-١٦، ٥٤-٥٥.

(٤) انظر: المصدر نفسه ١٥/٢-١٧، ٣٨-٣٩.

من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين﴾ [العنكبوت ٣] وقال: ﴿وليعلمن الله الذين آمنوا وليعلمن المنافقين﴾ [العنكبوت ١١] فعلم الله الأزلي بالصادق والكاذب، وبالمؤمن والمنافق، لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب، لعدم وقوع الصدق والكذب والإيمان والنفاق، وأما العلم المتعلق بحدوث الصدق والكذب والإيمان والنفاق، فهو علم يترتب عليه الثواب والعقاب، ولذلك قال الله تعالى: ﴿أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين﴾[آل عمران ١٤٢] وهذا هو المراد بالعلم الاختياري المسبوق بالعلم الأزلي [1]- والله أعلم-.

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٣٩٧/٩، ١٨٧/١٠، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٤٩٦/٨.

المطلب الثاني

مقالة التعطيل الكلي لصفات الله تعالى، وردها

ذهب المعتزلة إلى إنكار قيام صفات الكمال بالله رب العالمين، فزعموا أن إثباتها يؤدي إلى تشبيه الخالق بالمخلوق، وذلك يناقض التوحيد، وهم لا يقولون إن الله عالم بعلم، ولا قادر بقدرة، وإنما يقولون إنه عالم لذاته، وقادر لذاته، وموجود لذاته، وحي لذاته، وقد يوجد خلاف بينهم في إثبات الأحوال، وفيما يلي عرض لآرائهم في الصفات:

قال القاضي عبد الجبار[1]: ((فعند شيخنا أبي علي[2] أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع - التي هي كونه قادراً عالماً حياً موجوداً- لذاته، وعند شيخنا أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته، وقال أبو الهذيل[3]: إنه تعالى عالم بعلم هو هو))[4].

فمذهب أبي علي إنكار الصفات والأحوال، فقوله:"لذاته": ((أي لا يقتضي كونه عالماً صفةً هي علم أو حال توجب كونه عالماً))[5].

وأما ابنه أبو هاشم فقد خالفه في إثبات الأحوال، ووافقه في نفي الصفات، فقوله:"لما هو عليه في ذاته"،: ((بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً، وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبت أحوالاً هي صفات لا موجودة، ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة ، أي هي على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات))[6].

وأما ظاهر كلام أبي الهذيل فهو إثبات الصفة، لكنه يزعم أن الصفة هي الموصوف، وهذا تخليط واضح، ولكن اعتذر عنه القاضي عبد الجبار بما لا ينهض بقوله: ((وقال أبو الهذيل: إنه تعالى عالم

---

(١) القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن خليل الشافعي المذهب، أحد شيوخ المعتزلة، وتصانيفه كثيرة منها: دلائل النبوة وطبقات المعتزلة، توفي سنة ٤١٥هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء (٢٤٤/١٧، و ميزان الاعتدال ٥٣٣/٢.

(٢) أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي البصري، شيخ المعتزلة البصريين، وإليه تنسب الجبائية منهم. توفي سنة (٣٠٣هـ).

انظر: مقالات الإسلاميين ٢٣٦/١، والبداية والنهاية ١٣٤/١١.

(٣) محمد بن الهذيل البصري العلاف صاحب التصانيف المعتزلي توفي سنة ٢٢٧هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء (٥٤٢/١٠، وفيات الأعيان ٢٦٥/٤-٢٦٧.

(٤) شرح الأصول الخمسة ١٨٢-١٨٣.

(٥) قاله الشهرستاني في الملل والنحل ٨٢/١.

(٦) قاله الشهرستاني في الملل والنحل ٨٢/١.

بعلم هو هو، وأراد به ما ذكره الشيخ أبو علي، إلا أنه لم تتلخص له العبارة، ألا ترى أن من يقول: إن الله تعالى عالم بعلم، لا يقول إن ذلك العلم هو ذاته تعالى !))[1].

وأما أحوال أبي هاشم فإنها من عجائب الكلام [2]، إذ هو مذهب قائم على الخيال والتوهم والتناقض، ففيه رفع النقيضين -وهو ممتنع- فكيف يصفها بأنها لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، والعجب ادعاؤه أنها مع ذلك ثبوتية لكنها لا تعلم بانفرادها!

وعليه فإن البحث معهم سيخصص في مسألة إنكارهم قيام صفات الكمال بذات الله جل وعلا، وينبغي ملاحظة أن الصفات موضوع المناقشة هنا هي الذاتية منها، وعلى وجه الخصوص صفات المعاني، وهي المشار إليها في أصول الفقه بأن شرط صدق المشتق وجود ما اشتق منه[3]، فوصف العالِم شرط صدقه على الموصوف به، وجود ما اشتق منه به، وهو العلم.

وأما صفات الأفعال ونحوها فيشترك الأشعرية معهم في إنكار قيامها بالله، ويفسرون الفعل بالمفعول، ومع ذلك يجوزون وصفه بها مع قيامها بغيره، وهذه المسألة هي المشار إليها في أصول الفقه باشتقاق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره[4].

شبهات المعتزلة في منع قيام الصفات بالله:

من أقوال المعتزلة في التوحيد ما قاله القاضي عبد الجبار: ((... إن القديم يوصف بأنه واحد على وجوه ثلاثة:

أحدها: بمعنى أنه لا يتجزأ ولا يتبعض.

والثاني: بمعنى أنه متفرد في القدم لا ثاني له.

والثالث: أنه متفرد بسائر ما يستحقه من الصفات النفسية من كونه قادراً لنفسه، وعالماً لنفسه، وحياً لنفسه))[5].

فالوجه الأول أراد به نفي التركيب، لأن ما كان ذا أجزاء وأبعاض فلا بد أن يكون مركباً،

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص١٨٣، وانظر: درء تعارض العقل والنقل ٢٢٣/١٠.

(٢) انظر: النبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية ٢٢٥. ودرء تعارض العقل والنقل ٤٤٤/٣، ٣٢٠/٨.

(٣) انظر على سبيل المثال: المحصول ٢٣٨/١-٢٣٩، ونهاية السول ٧٢/٢-٧٨، والسراج الوهاج ٢٨٢/١-٢٨٣، والإبهاج ٢٢٧/١.

(٤) انظر على سبيل المثال السراج الوهاج ٢٩٤/١-٢٩٧، والإبهاج ٢٣٥/١، وبيان المختصر ٢٥٠/١.

(٥) المغني في أبواب العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار ٢٤١/٤.

والوجه الثاني أراد به نفي تعدد القدماء، وصرح بهذا في موضع آخر بقوله: ((وعند الكلابية[1] أنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان أزلية، وأراد بالأزلي القديم، إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع الله تعالى لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك، ثم نبغ الأشعري وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، لوقاحته وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين))[2].

وشبهة التركيب عندما يوردونها يسوقون ضمنها شبهة الأعراض، ولذلك فسيجمعان بعد إن شاء الله.

شبهة تعدد القدماء:

وهذه الشبهة ظاهرة من كلام القاضي عبد الجبار السابق:"لا قديم مع الله"[3] وحاصل ما أورده الأصوليون في كتب أصول الفقه من استدلال المعتزلة هو:

إما أن يقال إن هذه الصفات قديمة أو حادثة، فإن كانت حادثة لزم أن يكون الباري محلاً للحوادث، وإن كانت قديمة لزم تعدد القدماء، وكان هذا أشد من كفر النصارى[4]. وصرح بهذا القاضي عبد الجبار بقوله: ((حكي أن أبا مجالد[5] -وكان من شيوخ العدل- اجتمع مع ابن كلاب[6] يوماً من الأيام، فقال له: ما تقول في رجل قال لك بالفارسية: تومردي، وقال الآخر: أنت رجل، هل اختلفا في وصفك إلا من جهة العبارة؟ فقال: لا، فقال: فكذا سبيلك مع النصاري لأنهم يقولون إنه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم، يعنون بها الحياة الأزلية، ومتكلم بكلام أزلي، فليس بينكم خلاف

---

(١) الكلابية هم أتباع أبي محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب القطان (ت٢٤٠هـ) تقريباً، وهو أول من اخترع مقالة التفريق إثبات صفات المعاني دون ما سواها. إذ كان الناس على قولين؛ قول أهل السنة مثبتة كل صفات الكمال لله، وقول المعتزلة نفاة كل الصفات. وبذلك يعدون سلفاً للأشعرية، وهم يقرون بذلك. انظر مقالته في مقالات الإسلاميين - للأشعري - ٣٥٣/١.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص١٨٣.

(٣) انظر ما سبق ص ١٢٥

(٤) انظر: نهاية السول -للأسنوي- ٧٩/٢، و شرح الكوكب المنير ٢١٦/١.

(٥) أحمد بن الحسين الضرير الفقيه المعتزلي من مصنفاته خلق القرآن توفي سنة (٢٦٨هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء (٥٥٣/١٠، وكنيته في السير خطأ "أبو مخالد"، والصواب أبو مجالد.

(٦) هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان أحد أئمة المتكلمين، وصفه ابن حزم في الفصل ٧٧/٥ بأنه شيخ قديم للأشعرية، وقال عنه الجويني في الإرشاد ص١١٩ إنه (من أصحابنا) توفي بعد الأربعين ومائتين بقليل.
انظر: ترجمته في طبقات الشافعية الكبرى ٣٠٠/٢.

إلا من جهة العبارة))[1]اهـ وزاد بعضهم الشناعة فقال: ((فمن أثبت الذات مع الصفات الثمانية فقد أثبت تسعة أشياء، وكان كفره أعظم من كفر النصارى بثلاث مرات))[2]. فالقاضي عبد الجبار فهم ما يلي:

١-تصوره لوجود الذات غير متصفة بالصفات في الخارج لا في الذهن زاعماً أن ذلك محض التوحيد.

٢-تصوره للصفات والمعاني أنها بمنزلة الذوات، ولذلك توهم مشاركتها لله في القدم[3].

هذا وقد التزم من رد عليهم منع كون الصفات حادثة، والحق أن الصفات الأربع موضوع البحث معهم -وهي الحياة، والوجود، والعلم، والقدرة- كلها قديمة قدم الذات، ولكن هذا لا يمنع كون بعض الصفات قديمة النوع حادثة الآحاد، كما مضى تحقيقه[4].

وعليه فلنجب على أصل الشبهة -وهو تعدد القدماء- والجواب من عدة أوجه:

الوجه الأول:

(أ) إن الأدلة الكثيرة من الكتاب والسنة دالة على إثبات الصفات نصاً لله تعالى كالعلم والقدرة والقوة والرحمة والسمع والبصر، فلا يلتفت إلى ما يخالف كتاب الله وسنة نبيه - ﷺ -وقد تقدم ذكر أدلتها[5].

(ب) قد وردت الأسماء الحسنى متضمنة للصفات، ووردت أحكامها من الأفعال الدالة على إثبات الصفات، فإثبات الحكم وهو الفعل فرع على إثبات الصفات، ووصف الأسماء بالحسنى يستلزم وجود وصف اقتضى الأحسنية[6].

الوجه الثاني:

(أ) إثبات عالم بلا علم، وقادر بلا قدرة يعلم فساده بالضرورة عقلاً وسمعاً، إذ هذا بمنزلة من يثبت صائماً بلا صوم، ومتحركاً بلا حركة، وأسود بلا سواد، ونحو ذلك من الأسماء المشتقة كاسم

---

(١) شرح الأصول الخمسة ٢٩٤-٢٩٥، وانظر: نهاية السول للأسنوي- ٧٨/٢.

(٢) نهاية السول ٧٨/٢.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٣٤/٥، ٤٦.

(٤) انظر ص ١٩١

(٥) انظر ص ١١٢- ١١٦

(٦) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٣٢/٥-٣٤، وانظر ما تقدم تفصيلاً ص ١١٢

الفاعل، واسم المفعول، والصفة المشبهة[1].

(ب) إثبات ذات مجردة عن الصفات لا حقيقة له ولا وجود له في الخارج، وإنما هو شيء يتصوره الذهن فقط، فإن تصور ذات لا تكون إلا عالمة مجردة عن العلم لا حقيقة له، كما أن ما لا يكون إلا حياً لا يمكن وجوده منفكاً عن كونه حياً[2].

الوجه الثالث: إن الصفات المثبتة لله تعالى ليست ذواتاً حتى يقال بلزوم تعدد القدماء، وإنما هي معانٍ قائمة بذات الله، وبهذا تنحل إشكالات كثيرة قد يوردونها في لفظ: الصفات غير الذات، التي لم يطلق السلف إثباتها ولا نفيها، والفهم الصحيح أنه ليس المراد بالغير هنا المنفك المباين، وإنما المراد به الغير من حيث المفهوم فقط، وعندئذ يبطل قولهم بتعدد القدماء الذي ألزموا به مثبتة الصفات، لأن المثبتة يقولون إن الله بصفاته قديم[3]، ولا يجعلون الصفات ذواتاً، كما زعم من زعم من خصومهم كأبي الحسين البصري[4][5].

وقبل الإجابة عما أورده القاضي عبد الجبار من الحكاية التي صدرها بقوله:"حُكي" في تشابه قول المثبتة بإثبات الصفات لقول النصاري في إثباتهم ثلاثة أقانيم، أُشير إلى ما حكاه أكثر من واحد في كتب أصول الفقه إلى إشكال وجوابه:

وهو أن الفخر الرازي قد اختار في بعض كتبه الكلامية كون الصفات ممكنة، قال الأسنوي حاكياً قول الفخر الرازي: ((قال في الأربعين... وهذه الصفات ممكنة لذاتها واجبة الوجود لوجوب الذات))[6].

وقد تابع الأصفهاني الرازي في قوله فقال: ((فلِمَ لا يجوز أن تكون الذات المقدسة موجبة لتلك الصفات إيجاباً ذاتياً، ثم بواسطة تلك الصفات تصدر منه الممكنات، فتكون مصدريته لتلك الصفات بغير واسطة تلك الصفات، وموجوديته ـــــــــــــــ

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٥/٣٢-٣٤.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٥/٣٤-٣٥، ٢٣١/١٠، والجواب الصحيح ٢/١٥-١٧.

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦/٣٤١-٣٤٢، و درء تعارض العقل والنقل ٣/٣٩٤.

(٤) أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري شيخ المعتزلة صاحب التصانيف الكلامية توفي سنة ٤٣٦هـ وله "كتاب المعتمد في أصول الفقه" وكتاب "تصفح الأدلة".

انظر: سير أعلام النبلاء (٥٨٧/١٧، وشذرات الذهب ٢٥٩/٣.

(٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٥/٣٦-٣٧، ٢٣٢/١٠-٢٣٣.

(٦) نهاية السول ٢/٧٨.

لسائر الممكنات بواسطة الصفات؟ ما المانع من ذلك؟ وعليه فلا يلزم التسلسل المذكور))[1] .

وقال عبدالعلي الأنصاري متابعاً لهما: ((وحينئذ سقط قول النصير الطوسي[2] إنهم بين أن يجعلوها واجبة وبين أن يجعلوها محدثة، لأن لهم أن يجعلوها ممكنة مخلوقة بالإيجاب لا بالاختيار، فلا محظور))[3].

وهذه إحدى الدواهي والطامات، لأنه التزم أن الممكن قد يكون قديماً قدماً أزلياً، لأنه نفى الحدوث – ثم تجاسر بقوله إنها مخلوقة، والعجب أنه التزم كونها مخلوقة بالإيجاب متابعة للفلاسفة بإمكانية التخليق بالإيجاب لا بالاختيار.

وأصل هذا الكلام توهمهم حاجة الذات إلى الصفات، والصفات إلى الذات، فقال محب الله بن عبد الشكور بناءً على أن علة الحاجة إلى المؤثر هي الحدوث: ((قيل: لو تم هذا لكانت صفات الواجب – وهي زائدة قديمة – مستغنية عن المؤثر مطلقاً حتى عن الذات، فيلزم إما كونها واجب الوجود، فيتعدد الواجب بالذات، أو كونها ممكنة مستغنية عن المؤثر، وحينئذ يلزم انسداد باب إثبات الله تعالى)) [4]، وقد ذكر شارحه عبد العلي الأنصاري أن هذا لا يرد على من جعل علة الحاجة الإمكان ـ متابعاً للرازي في أن الممكن قد يكون قديماً قدماً أزلياً وعندئذ فلا حاجة[5].

وههنا سبع وقفات:

الوقفة الأولى: فيما أشار إليه من النزاع في علة الحاجة إلى المؤثر أهي الحدوث أم الإمكان؟، وهذا النزاع أصله بين الفلاسفة المتأخرين كابن سينا ومن اتبعهم كالرازي، وبين طائفة من أهل الكلام كالمعتزلة، فالأولون قالوا: إن علة الحاجة إلى المؤثر –يقصدون الصانع– هو الإمكان دون الحدوث، فيمكن كون الممكن قديماً لا محدثاً، وهو مع ذلك مفتقر إلى الصانع، وجعلوا هذا الممكن محتاجاً إلى الفاعل حال بقائه فقط، لأنه لم يكن له حدوث – وهذا باطل بالضرورة– والآخرون جعلوا علة الحاجة مجرد الحدوث،وأن المحدث يفتقر إلى فاعله حال حدوثه، لا حال بقائه، ولا شك في فساد هذا القول، ولذلك فالصواب أن كلاً من الإمكان والحدوث دليل على الافتقار إلى الخالق، وهما مع

---

(١) الكاشف عن المحصول ٢٨٧/١ القسم الثاني.

(٢) محمد بن عبدالله الطوسي الرافضي المتكلم، له شرح الإشارات لابن سينا، ولخص المحصل للرازي، وغير ذلك، توفي سنة (٦٧٢هـ). انظر: البداية والنهاية ٢٨٣/١٣.

(٣) فواتح الرحموت ٣٤١/١.

(٤) مسلم الثبوت ٣٤١/١.

(٥) انظر: فواتح الرحموت ٣٤١/١.

ذلك متلازمان، فالمحدث لا بد له من مُحدِث، والممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بفاعل، وكونه مفتقراً إلى فاعله لا يحتاج أن يعلل لأنه من لوازم ذاته[1]، ومع هذا نستفصلهم فيه فنقول: ((فإن أريد بذلك الحدوث... أن المُحدَث يحتاج إلى مُحْدِث أو أن الحدوث شرط في افتقار المفعول إلى الفاعل، فهذا صحيح، وإن أريد بذلك أن الحدوث هو الذي جعل المحدَث مفتقراً إلى الفاعل، فهذا باطل. وكذلك الإمكان إذا أريد به أنه دليل على الافتقار إلى المؤثر أو أنه شرط في الافتقار إلى المؤثر، فهذا صحيح، وإن أريد به أنه جعل نفس الممكن مفتقراً، فهذا باطل. وعلى هذا فلا منافاة بين أن يكون كل من الإمكان والحدوث دليلاً على الافتقار إلى المؤثر، وشرطاً في الافتقار إلى المؤثر))[2].

الوقفة الثانية: حاصل كلامهم أنهم جعلوا الصفات اللازمة بمنزلة الصفات المباينة، وهذا باطل، ومن ههنا جاء الإلزام بتعدد القدماء، وجاء تخليط بعض من رد عليهم بالتزام كون الصفات ممكنة، وهذا التزام لكونها غير لازمة[3].

الوقفة الثالثة: إن القول بوجود ممكن لا يكون حادثاً، قول مخالف لما ثبت بالدليل العقلي القاطع، وقد اخترع هذه المقالة ابن سينا[4]، وأنكرها عليه ابن رشد[5] فقال: ((لم يقل بهذا أحد من الفلاسفة قبل ابن سينا[6]))، وتابع الرازي ابن سينا، وكذا التفتازاني[7] وبعض من جاء بعدهما، قال المطيعي[8]: ((وهي زلة عظيمة من هذين الإمامين نرجو الله أن يغفرها لهما، وقد شنع عليهما جميع

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين ص٣٤٥-٣٤٦.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٣/٩-١٠.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٣/١٧.

(٤) أبو علي، الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، الرافضي الشهير الفيلسوف، من تصانيفه الإنصاف والإشارات و(الشفاء) توفي سنة ٤٢٨هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء (٥٣١/١٧)، والبداية والنهاية١٢/٤٢-٤٣.

(٥) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، مالكي المذهب واشتغل بالفلسفة، له تصانيف منها: بداية المجتهد، ومختصر المستصفى" توفي سنة ٦٠٥هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء (٣٠٧/١٢ وشذرات الذهب ٤/٢٢٠.

(٦) نقله عنه شيخ الإسلام ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ٣/١٤٠.

(٧) مسعود بن عمر بن عبد الله، كان أصولياً متكلماً أديباً، من مؤلفاته: شرح المقاصد في علم الكلام، والتلويح في كشف حقائق التنقيح في أصول الفقه، توفي سنة (٧٩١هـ).
انظر:الدرر الكامنة ٥/١١٩، والأعلام للزركلي ٨/١١٣.

(٨) محمد بخيت المطيعي، الحنفي، ولد سنة (١٢٧١هـ)، له كتب منها: سلم الوصول على نهاية السول في أصول

المحققين في هذه المقالة، وبينوا خطأهما وخطأ من وافقهما، مع كون ما قالاه باطل لا يقول به أحد، فإنه يستحيل عقلاً أن يكون في الممكنات الموجودة ما هو ممكن بالذات واجب بالغير، وهو قديم، بل الدليل القاطع أثبت أن كل ممكن ثبت له أو يثبت له الوجود يكون حادثاً، وقد دل البرهان القطعي على أن كل ما يتصوره العقل:

أ) إما أن يكون وجوده من ذاته - وهو واجب الوجود-.

ب) وإما أن يكون عدماً لكنه قابل للوجود، فله العدم من ذاته - أي أن الأصل فيه العدم- ويستفيد الوجود من موجده -وهو الممكن-.

ج) وإما أن يكون عدماً لذاته ولا يقبل الوجود بحال - [وهو المستحيل][1].

فانحصر ما يتصوره العقل في الواجب والممكن والمستحيل، وقد قام البرهان على أن واجب الوجود واحد، وأن كل ما عداه ممكن أو مستحيل، وأن الوجود بأنحائه كلها يجب عقلاً أن يكون مستفاداً من الواجب جل شأنه، وكل وجود مستفاد من الواجب حادث بلا شبهة))[2] اهـ والصحيح: ((أن الحدوث والإمكان متلازمان، وهو قول جمهور العقلاء من أهل الملل والفلاسفة، وإنما أثبت ممكناً ليس بحادث طائفة من متأخري الفلاسفة كابن سينا والرازي، فلزمهم إشكالات لا محيص عنها))[3].

الوقفة الرابعة: ما نقل عن النصير الطوسي أن المثبتة بين أمرين: إما أن يجعلوا الصفات واجبة الوجود، أو ممكنة، مبني على أنه نزَّل الصفات اللازمة منزلة الصفات المباينة - وهذا باطل-، لكن نحن نمنع كونها ممكنة، وأما كونها واجبة الوجود، فنستفصل فيه ؛ فإن لفظ (الواجب) بذاته يطلق ويراد به ثلاثة معان هي[4]: -

١- ما كان واجباً بنفسه، مبدعاً لغيره ولا مبدع له.

٢- ما كان موجوداً بنفسه، لا يقبل العدم، ولا مبدع له.

٣- ما كان موجوداً بنفسه قائماً بنفسه، ولا مبدع له.

فعلى المعنيين الأولين فإن ((الذات واجبة والصفات واجبة، ولا محذور في تعدد الواجب بهذا

الفقه، وإرشاد الأمة إلى أحكام أهل الذمة، توفي بالقاهرة سنة (١٣٥٤هـ). انظر: الأعلام للزركلي ٦/٥٠.

(١) هذه زيادة مني للإيضاح.

(٢) سلم الوصول للمطيعي ٢/٧٩ وانظر منهاج السنة ١/٢٨٥.

(٣) قاله شيخ الإسلام ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ٣/١١.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٣/١٨، ٣٩٣-٣٩٤، منهاج السنة ٢/١٦٩.

التفسير، كما لا محذور في تعدد القديم إذا أريد بـه مـا لا أول لوجـوده، وسـواء كـان ذاتـاً أو صفـة لذات قديم، بخلاف ما إذا أريد بالقديم الـذات القديمـة الخالقـة لكـل شـيء، فهـذا واحـد لا إلـه إلا هو))[1]. لأن الصفات ليست ذواتاً.

وأما على المعنى الثالث فإن ((الذات واجبة دون الصفـات))[2] لأنهـا لا تقـوم بأنفسـها، والقـول بقيامها بنفسها يخرجها عن كونها صفات إلى ذوات، ونقـول عندئـذ: إن ((الـذات واجبـة الوجـود، وهي بالصفة واجبة الوجود ولم تكن الصفة وحدها واجبة الوجود))[3].

وإذا أريد معنى رابع وهو: ((ما لا يكون له صفة لازمة ولا يكون موصوفـاً ملزومـاً.... فهـذا لا حقيقة له، بل هذا لا يوجد إلا في الأذهان لا في الأعيان، وأنتم قدرتم شـيئاً في أذهـانكم ووصفتمـوه بصفات يمتنع معها وجوده، فجعلتم ما هو واجب الوجود بنفسه ممتنع الوجود))[4].

وقد قال المطيعي بعد أن ناقش الرازي والتفتازاني فيما ذهبا إليه: ((التحقيق أن مذهب أهل السنة موافق لما عليه الفلاسفة والمعتزلة، وهو مذهـب الصوفية أيضاً، وأن صفاته تعالى لا هي غـيره وجـوداً، ولا هي عينه مفهوماً، ولا يمكن أن تحمل على ذاته حمل هو هو فتكون عينه، ولا حمل ذو هو فتكون وصفاً قائماً بذاته تعالى يغـاير وجـوده وجـود الـذات، بـل اتصـاف الـذات بهـذه الصفـات اتصـاف انتزاعي...))[5] والاتصاف الانتزاعي ثلاثة أنواع كما ذكر هو وغيره من مثبتة الأحوال[6]:

١- اتصاف انتزاعي لأوصاف حقيقية، وهي لا تتوقف علـى فـرض الفـارض ولا اعتبـار المعتـبر، كقيام البياض بزيد.

٢- اتصاف انتزاعي لأمور موجـودة في نفسـها بوجـود منشـئها، لكنهـا معدومـة غـير موجـودة بوجود مستقل، وهذه هي الأحوال[7]!.

---

(١) قاله شيخ الإسلام ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ١٨/٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) درء تعارض العقل والنقل ٣٩٤/٣.

(٤) منهاج السنة ١٦٩/٢.

(٥) سلم الوصول للمطيعي ٨٠/٢.

(٦) انظر: سلم الوصول للمطيعي ٧٥/٢، ٧٧، وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد ص٧٧.

(٧) هذا الرأي في الأحوال يختلف عن رأي أبي هاشم في الأحوال من جهة أن أبا هاشم ينفي وجودها وعدمهـا مـع قوله بثبوتها ! وهؤلاء يرون وجود الحال بلا استقلال، فلا ينفون وجودها مطلقاً. انظر: الإرشاد للجويـني ٩٢، ودرء تعارض العقل والنقل ٢٢/٤.

٣-اتصاف انتزاعي اختراعي -أي لا منشأ له- فهذا النوع يتوقف على فرض الفارض، واختراع المخترع، كبحر من زئبق.

وهذا النوع الثالث يسمى اعتباراً كاذباً، والأولان يسميان اعتبارين صادقين، وقد عدَّ المطيعي الصفات من النوع الثاني: ((والتحقيق الذي لا شك فيه أن هذا الذي يسمونه الحال المعنوية لا أصل له، وإنما هو مطلق تخييلات يتخيلونها، لأن العقل الصحيح حاكم حكماً لا يتطرقه شك بأنه لا واسطة بين النقيضين ألبتة، فالعقلاء كافة مطبقون على أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، ولا واسطة بينهما البتة، فكل ما هو موجود فإنه معدوم قطعاً، وكل ما هو معدوم فإنه موجود قطعاً، وهذا مما لا شك فيه كما ترى))[1]. وقد صرح المقَّري[2] بتعذر إثباتها بقوله:

والسبعُ لازمتْ صفاتٌ تسمَّى ... بمعنوية إليها تُنْمَى

كونُ الإلـه عالماً قديراً ... حيا مريداً سامعاً بصيراً

وذا كلامٍ والمقالِ حالِ ... بعَدّها على ثبوت الحالِ

واسطة بين الوجود والعدمْ ... ونهجها تشكو الوجا فيه القدمْ[3].

والذي يظهر أن إمام الحرمين كان ممن يقول بالأحوال[4]، ثم رجع عنه آخر أمره، فإنه قال: ((والذي انتهى إليه اختيارنا بعد استيعاب معظم العمر في المباحثة: أن ليس في العقل علة ولا معلول، فكون العالم عالماً هو العلم بعينه، وإنما صار إلى القول بالعلة والمعلول من أثبت الأحوال... وهذا مما لا نرضاه ولا نراه))[5].

وعليه فإن ما قاله المطيعي غير صحيح ولا يوافق إلا رأي أبي هاشم الجبائي القائل بالأحوال، وإذا فرضنا أنه يعني بالأحوال هنا المعاني لا المعنوية فكيف ساغ له ادعاء عدم مخالفة الفلاسفة والمعتزلة! وهو القائل عنهم: ((فذاته تعالى باعتبار أنها مبدأ انكشاف معلوماته تسمى علماً، وباعتبار تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه تسمى إرادة، وباعتبار التمكن من الفعل والترك تسمى قدرة،

---

(١) قاله الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في أضواء البيان ٢/٣١٠.

(٢) أحمد بن محمد بن أحمد بن يحيى المقري المالكي الأشعري، صاحب نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وكتاب إضاءة الدجنة، توفي سنة ١٠٤١هـ.

انظر: معجم المؤلفين ٢/٧٨.

(٣) إضاءة الدجنة معشرحها ص٣٩ وقوله: "ونهجها" أي طريق إثبات الحال، و"الوجا" الألم.

(٤) انظر: الإرشاد له ص٩٢-٩٥ حيث أثبت الأحوال ورد على منكريها.

(٥) البرهان لإمام الحرمين الجويني ٢/٧١٠ فقرة ١١٠٨.

وهكذا.. فهي من قسم الاعتبارات التي الاتصاف بها انتزاعي، وهو ما ينتزعه العقل عن الذات، ففي الحقيقة لا شيء موجود غير الذات، والتغاير الاعتباري ليس إلا في اعتبار المعتبر، وواسطة في الفهم والتفهيم لا واسطة في الثبوت)) [1].

وهذا تخليط، فكيف يُساوي بين من قال العلم هو العالم، والقدرة هي القادر، ومن قال العالم متصف بالعلم، والقادر متصف بالقدرة ! وقد قدمنا أن اتصاف الله بصفات كماله اتصاف حقيقي [2].

وههنا يرد نزاع مشهور، وهو هل الصفات غير الذات أو لا؟ [3] ((وحقيقة الأمر: أن الذات إن أريد بها الذات الموجودة في الخارج فتلك مستلزمة لصفاتها، يمتنع وجودها بدون تلك الصفات، وإذا قُدِّر عدم اللازم لزم عدم الملزوم، فلا يمكن فرض الذات الموجودة في الخارج منفكة عن لوازمها، حتى يقال: هي زائدة أو ليست زائدة، لكن يقدر ذلك تقديراً في الذهن وهو القسم الثاني، فإذا أُريد بالذات ما يقدر في النفس مجرداً عن الصفات، فلا ريب أن الصفات زائدة على هذه الذات المقدَّرة في النفس، ومن قال من متكلمة أهل السنة:"إن الصفات زائدة على الذات" فتحقيق قوله: أنها زائدة على ما أثبته المنازعون من الذات، فإنهم أثبتوا ذاتاً مجردة عن الصفات، ونحن نثبت صفاتها زائدة على ماأثبتوه هم، لا أنا نجعل في الخارج ذاتاً قائمة بنفسها، ونجعل الصفات زائدة عليها، فإن الحي الذي يمتنع أن لا يكون إلا حياً، كيف تكون له ذات مجردة عن الحياة؟ وكذلك ما لا يكون إلا عليماً قديراً، كيف تكون ذاته مجردة عن العلم والقدرة؟

والذين فرقوا بين الصفات النفسية والمعنوية قالوا: القيام بالنفس والقدم -ونحو ذلك من الصفات النفسية- بخلاف العلم والقدرة، فإنهم نظروا إلى ما لا يمكن تقدير الذات في الذهن بدون تقديره، فجعلوه من النفسية، وما يمكن تقديرها بدونه فجعلوه معنوياً، ولا ريب أنه لا يعقل موجود قائم بنفسه ليس قائماً بنفسه، بخلاف ما يُقدر أنه عالم، فإنه يمكن تقدير ذاته بدون العلم، وهذا التفريق [4] عاد إلى ما قدروه في أنفسهم، وإلا ففي نفس الأمر جميع صفات الرب اللازمة له هي صفات نفسية ذاتية، فهو عالم بنفسه وذاته، وهو عالم بالعلم، وهو قادر بنفسه وذاته، وهو قادر بالقدرة، فله علم

---

(١) سلم الوصول للمطيعي ٢/٧٤-٧٥.

(٢) انظر ص ١١٢

(٣) انظر مثلاً ما ذكره الآمدي في الإحكام ١/٢٠-٢١ في الموجود فهل هو دال على ذات الرب أو على صفة زائدة على ذاته، وانظر تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي عليه فإنه قوي.

(٤) لقد استظهرت ما أثبته المحقق في الهامش - وهو قد أثبت في الأصل (التقدير).

لازم لنفسه، وقدرة لازمة لنفسه، وليس ذلك خارجاً عن مسمى اسم نفسه))[1] اهـ.

وبهذا النقل للكلام المحقق، يتبين ما في كلام المطيعي من الخلل، إذ كيف يجعل الذات علماً وقدرة.... إلخ فهذا مخالف لصريح المعقول والمنقول.

ولو قال إن قول نفاة الصفات يستلزم قول المثبتة، لأنهم يوافقون على أن كونه عالماً ليس بمعنى كونه قادراً، وهذا هو معنى العالم والقادر عند المثبتة، ولكنهم اضطربوا وتناقضوا فنفوا الصفات لكان صواباً[2].

الوقفة الخامسة: الاستفصال عن قولهم في الصفات ((لكانت صفات الواجب مستغنية عن المؤثر حتى عن الذات))[3] والتزم محب الله بن عبد الشكور كونها ممكنة مستغنية عن المؤثر لكنها محتاجة للمقتضي، والمؤثر أخص من المقتضي، فالمؤثر ما أفاد الوجود بالإرادة والاختيار، أما ما أفاد مطلقاً فهو المقتضي، ووافقه الشارح عبدالعلي الأنصاري على هذا.[4]..

وقد تقدم أنه لا يجوز اختيار كونها ممكنة، لأنه يلزم منه حدوثها بعد أن لم تكن، لكن يُستفصل من قال: إن الذات مؤثرة في الصفات، ومن ثَمَّ يلزم المثبتة بأن الأثر والمؤثر يكونان ذاتين! فيقال له: أتريد بالتأثير أن الله أبدع الصفات وفعلها؟ أو تريد أن ذاته مستلزمة لصفاته؟، فالأول ممنوع في صفات رب العالمين، ولا يُثبت إلا في المبدعات المخلوقات، وهي ليست بصفات لله جل وعلا، ويمتنع أن يكون مع الله شيء من مخلوقاته قديم بقدمه، وأما المعنى الثاني فمسلّم في صفات الله جل وعلا[5]. فصفاته جل وعلا كلها من لوازم ذاته، ويستحيل وجود الذات دون الصفات كما تقدم[6].

الوقفة السادسة والسابعة: التعليق على كلمتي (الحاجة والافتقار) وكلمة (العلة) عند قولهم:" علة الحاجة" أو قد يعبرون بعلة الافتقار.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((واعلم أن هذه الحجة وأمثالها إنما نشأت الشبهة فيها من جهة أن ألفاظها مجملة، فلفظ "العلة" يراد به العلة الفاعلة، والعلة القابلة، ولفظ "الحاجة إلى الغير" يراد به

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٣/٢٠-٢٢.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٢٣٤/١٠

(٣) انظر ما تقدم ص ١٣٠

(٤) انظر: مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ٣٤١/١.

(٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل ١٨/٣.

(٦) انظر ص ١٢٨

الملازم للغير، ويراد به حاجة المشروط إلى شرطه، ويراد به حاجة المفعول إلى فاعله، وإذا عرف هذا فالصفات اللازمة مع الذات متلازمة، وليس أحدهما فاعلاً للآخر، بل الذات محل للصفات، وليس الواحد منهما علة فاعلة، بل الموصوف قابل للصفات، وهذا لا امتناع فيه، بل هو الذي يدل عليه صريح المعقول وصحيح المنقول))[1].

وقال أيضاً: ((ولفظ الافتقار فيه تلبيس وتدليس، فمن قال في قولنا: إن الله متصف بصفات الكمال: إنه مفتقر إلى صفاته، كان بمثابة من دلّس علينا في قولنا: الله غني بنفسه، فقال: هو فقير إلى نفسه))[2].

وقال أيضاً: ((لا ريب أنه لا يمكن وجود الذات إلا موصوفة بلوازمها، ولا يمكن أن توجد صفاتها إلا بوجودها، فاجتماع الذات بالصفات، واجتماع الأمور المتلازمة شرط في وجود كل منها، وهي أيضاً شرط في وجود ذلك الاجتماع، وليس شيء من ذلك معلولاً لفاعل، ولا مفتقراً إلى مباين، وتوقف أحدهما على الآخر هو من باب الدور الاقتراني المعي[3]، لا من باب الدور السبقي القبلي[4]، والأول جائز، والثاني ممتنع، فإن الأمور المتلازمة لا يوجد بعضها إلا مع بعض، وليس بعضها فاعلاً لبعض، بل إن كانت واجبة الوجود بنفسها، وإلا افتقرت كلها إلى فاعل))[5].

و إذا كان الكلام قد انقضى عن شبهة تعدد القدماء، إلا أنه قد بقي ما أورده المعتزلة من أن إثبات الصفات يشابه إثبات النصارى للأقانيم الثلاثة، بل أشنع، فأقول: الرد عليه بما يلي:

أولاً: إن المعتزلة يقولون إن أخص صفات الله القدم، ومن أثبت صفات فقد أثبت قدماء ،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٣/٣٩٥، وانظر منهاج السنة ٢/١٦٦، ففيه تفصيل معنى كلمة الافتقار.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٣/٤٢٣.

(٣) ويعرف بدور المتلازمين، وهو أنه لا يكون هذا إلا مع هذا، ولا يكون هذا إلا مع هذا، وهو جائز ن سواء كان لا فاعل لهما – كصفات الله –، أو كانا مفعولين للمؤثر التام في غيرهما، كالأبوة والبنوة فإن الله بخلقه الولد جعل هذا أباً وهذا ابناً فإحدى الصفتين لم تسبق الأخرى ولا تفارقها [منهاج السنة ٢/١٧١].

(٤) وهو دور العلل ودور الفاعلين ودور المؤثرين [منهاج السنة ٢/١٧١] وحقيقته أن يقال: إن شيئين يكون كل منهما علة في وجود الآخر، أو كل منهما فاعلاً للآخر أو مؤثراً في إيجاده فيكون الشيء فاعلاً لذلك الشيء، وهو مفعول له.وانظر درء تعارض العقل والنقل ٣/٢٩٣.

(٥) درء تعارض العقل والنقل ٣/٤٢٠، هذا وقد أجاب الأصفهاني عن شبهة الافتقار بأربعة أوجه: الأول: المطالبة بالدليل، الثاني: ليس ذلك من باب افتقار المعلول إلى العلة وإنما إلى المحل الموصوف بها، الثالث: لو سلم هذا الافتقار الخاص فإنه لا يوجب الإمكان الذاتي المحوج إلى الموجد، الرابع: اختيار إمكان الصفات في ذاتها وإن كانت واجبة بالغير، وقد تقدم رده. فانظر الكاشف ١/٢٨٧ القسم الثاني.

فأقول: إن الله أنكر على النصارى إثبات ثلاثة آلهة لا ثلاثة قدماء[1]، قال الله تعالى: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾ [المائدة ٧٣].

ثانياً: يقال للقاضي عبد الجبار: ((لو كان قول النصاري ليس فيه إلا إثبات أن الله حي بحياة عالم بعلم، لكان قولهم وقولك وقول الكلابية سواء))[2]، وذلك لأنه يلزمك بإثباتك الأسماء الحسنى أن تثبت الصفات التي تضمنتها تلك الأسماء[3]، فتتحد الأقوال، إلا أن قول النصارى غير ما تزعم كما سيتضح إن شاء الله.

ثالثاً: لو سلمنا أن النصارى كفروا بقولهم إنه ثالث ثلاثة قدماء، فالصفاتية لا تقول إن الله تاسع تسعة قدماء، بل اسم الله عندهم يتضمن صفاته، فصفاته جل وعلا ليست خارجة عن مسمى اسمه، وهذا موافق للشرع تماماً، لأن الشرع جعل من حلف بصفة من صفات الله ليس حالفاً بما يقال عنه إنه غير الله [4]، فإن النبي -ﷺ- قال: ((من حلف بغير الله فقد أشرك))[5]، وقد ثبت عنه الحلف بعزة الله[6].

رابعاً: أقول تعليقاً على نقل الناقل: تاسع تسعة: إن حصر الصفات في التسعة أو الثمانية وإن كان يقوله بعض الصفاتية كالأشعرية، إلا أن الصواب عدم حصر الصفات في هذا العدد، بل لا يستطيع العباد حصرها في عدد معين[7].

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٤٣/٥ و منهاج السنة ٢/ ٤٩٥.

(٢) قاله شيخ الإسلام ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ٤٣/٥.

(٣) انظر: ما تقدم ص ١٢٧

(٤) انظر: منهاج السنة ٤٩٦/٢.

(٥) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٢٤٩/١٠ [٦٠٧٢ مسند ابن عمر] والترمذي ١١٠/٤ (١٥٣٥) وأبو داود ٥٧٠/٣ (٣٢٥١) وابن حبان ٤٣٥٨، - والحاكم ٦٦/١ (٤٦)، ١١٧/١ (١٦٩)، ٣٣٠/٤ (٧٨١٤)، والبيهقي ٢٩/١٠، وقال الترمذي:"هذا حديث حسن"، وقال الحاكم:"على شرط الشيخين ووافقه الذهبي. لكن الحسن بن عبيد الله من رجال مسلم فقط. وقد أعله البيهقي بعدم سماع الحسن بن عبيد الله من ابن عمر مباشرة، وإنما بواسطة محمد الكندي وهو مجهول، لكن الصحيح أنه سمعه منه مباشرة، أما ما سمعه بواسطة الكندي ففيه ما يفيد أنه رواية أخرى، فالأولى فيها أن رجلاً حلف بالكعبة، وأما الثانية ففيها سؤال رجل ابن عمر عن الحلف بالكعبة. فصارا حديثين، فلا علة إذاً. والله أعلم.

(٦) انظر باباً في صحيح البخاري في كتاب الأيمان والنذور، وهو : [باب الحلف بعزة الله وصفاته وكلماته] انظره مع شرحه فتح الباري [٥٥٤/١١، ٥٥٥].

(٧) انظر: منهاج السنة النبوية ٤٩٧/٢.

يتميز عن غيره بصفات ثبوتية، فلا واجب إذاً، لأنه لا يوجد ما يميزه عن غيره، فيلزم الوقوع في التناقض، فكيف يثبونه واجباً بنفسه، و لم يثبتوا له ما يميزه عن غيره، ثم سارعوا بنفي الصفات زاعمين أنها تستلزم التركيب المستلزم لنفي الوجوب !، وبالجملة فمن زعم أن إثبات الصفات يستلزم التركيب المستلزم لنفي الوجوب بالنفس، قيل له إن نفي الصفات المميزة ينفي الوجوب كذلك. وعندئذ لا بد من حل الشبهة، وهو في الوجهين الثالث والرابع:

الوجه الثالث[1]: لا نسلم أن هنالك تركيباً من أجزاء بحال، وإنما هي ذات قائمة بنفسها مستلزمة للوازمها، التي لا يصح وجودها إلا بها، وقد تقدم أنه لا يصح وجود ذات في الخارج لا صفة لها[2] كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((وأما مجرد وجود مطلق في الخارج وذات لا صفة لها، فذلك ممتنع لنفسه فضلاً عن أن يكون واجب الوجود))[3]. وعليه فليست صفة الموصوف أجزاء له ولا أبعاضاً يتميز بعضها عن بعض أو تتميز عنه حتى يصح أن يقال هي مركبة منه أو ليست مركبة.

الوجه الرابع[4]: ثم نقول إن لفظ (التركيب) لم يرد في نصوص الكتاب والسنة نفياً ولا إثباتاً، وعندئذ فلا بد من الاستفصال فيه حتى تحل الشبهة، فإذا أريد أن المركب هو المكون من الجواهر المفردة، وهي له أجزاء: أو هو الذي ركبه غيره، أو أريد أنه يقبل التقسيم والتفريق المستلزمين للحاجة والافتقار:

فهذه معان يجب نفيها عن الله جل وعلا، لأن الله هو الحي القيوم الغني بذاته عمن سواه.

وإذا أريد بالمركب الذات الموصوفة بصفات لازمة لها، قيل لهم: ليس هذا هو معنى المركب لغة، وإنما هو اصطلاح حادث، لأنه في اللغة اسم مفعول، ويقال: ركبته فهو مركب، وإذا سلم لكم هذا الاصطلاح، فلا دليل لكم على نفيه عن الله، ضرورة عدم وجود مركب للذات والصفات، ولأن الأدلة دالة على إثبات صفات الكمال له كما تقدم في الوجه الأول[5].

وكذلك لفظ (الجزء) فإنه لفظ لم يرد في الكتاب والسنة نفيه ولا إثباته، وعندئذ ينظر في

---

(١) انظر: تهافت الفلاسفة للغزالي ص١٧٤، و درء تعارض العقل والنقل ٤٠٢/٣-٤٠٥، وبيان تلبيس الجهمية ٦٠٥/١.

(٢) انظر ص ١٢٨

(٣) درء تعارض العقل والنقل ٤٢١/٣.

(٤) انظر: منهاج السنة ١٦٤/٢-١٨٠، ٥٤٢، وتفسير سورة الإخلاص ص١٥٠، و مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٤٤/٦ و درء تعارض العقل والنقل ٢٨٠/١-٢٨١.

(٥) انظر: ص ١٢٨ ودرء تعارض العقل والنقل ٤٠٣/٣.

اصطلاح الناس له ؛ فإذا أريد به بعض الشيء الذي رُكِّبَ منه، كأجزاء المركبات المعروفة من الأطعمة والأبنية، أو أريد به بعضه الذي يمكن فصله عنه كأعضاء الإنسان، فهذا يجب نفيه عن الله جل وعلا، وإن أريد به الصفة اللازمة له سواء كانت معنى أو لا، فهذا لا ينفى عن الله، وتسمية مثل هذا جزءاً تدليس(١).

شبهة الأعراض: وقد تقدم ذكر وجه إدخال شبهة الأعراض في الصفات(٢)، ويزعمون أخيراً أن ما قام به العرض فهو جسم، ولما كان لفظ العرض مما لم يرد في الكتاب والسنة نفياً ولا إثباتاً، كانت الطريقة المرضية النظر في معناه ليحكم عليه بالتفصيل:

فالعرض في اللغة له معنيان(٣):

١- الآفات والنقائص، فإذا قيل: عَرَض، فالمراد ما يعرض من الأمراض، ومنه الناقة العارض - وهذا المعنى خاص-.

٢- ما يعرض ويزول، -فهذا المعنى عام-

ومن هذا المعنى اللغوي الثاني جاءت اصطلاحات الناس في العرض.

أ) فهو عند بعضهم -أي العرض- لا يبقى زمانين.

ب) وعند بعضهم: يبقى زمانين.

ج) وقد يطلق عند بعض النفاة على ما قام بالذات أو كان صفة ملازمة للذات.

وعلى هذا يأتي التفصيل: فالمعنى الأول - وهو الآفات والنقائص- ممنوع مطلقاً، وأما المعنى الثاني -وهو ما يعرض ويزول- فمن أخذ منه أن العرض لا يبقى زمانين، فإنه يمنع تسمية صفات الله أعراضاً، وحق له ذلك، ومن أخذ منه أن العرض يبقى زمانين فإنه لا يمنع من تسميتها أعراضاً، فيكون مخالفاً من جهة اللفظ لا المعنى، وأما المعنى الثالث: وهو أن يطلق العرض على ما قام بالذات أو كان صفة ملازمة لها، فهذا لا يسمى عرضاً لغة، وعندئذ لا يسوغ نفي العرض بهذا المعنى المحدث لغة وشرعاً، والواجب تسميتها صفات لا أعراضاً، لما يوهمه هذا اللفظ من الباطل.

وعندئذ لا يلزم من إثبات الصفات الجسميةُ أو الحدوث(٤)، ويوضحه ما يلي:

---

(١) انظر: منهاج السنة ١٦٥/٢.

(٢) انظر: ص ١٤٠

(٣) انظر: الصحاح للجوهري ١٠٨٣/٣، ولسان العرب ١٣٩/٩، ١٤٦، القاموس المحيط ص٨٣٢ (مادة: عرض).

(٤) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٠٣/٦، والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ١٢/٢-١٣.

١-إن المعتزلة قد أثبتوا أن الله قادرٌ عالم حي موجود، بل أثبتوا الأحكام فقالوا: يقدر ويعلم ويريد... فيقال لهم: هل تعقلون عالماً حياً غير جسم؟ فإن أمكنكم إثبات عالم حي من غير جسم، أمكن غيركم أن يصفوه بالصفات ولا يثبتوا له جسماً[١].

٢- لقد أثبتم -أيها المعتزلة- أن الله قائم بنفسه، وليس هو من جنس سائر ما يقوم بنفسه من الأرواح والأجسام التي تطلقون عليها جواهر، ومع ذلك منعتم تسمية الله بالجوهر، فإذا ساغ لكم أن لا تسموا بعض ما قام بنفسه جوهراً، ساغ لغيركم أن لا يُسمي بعض ما قام بغيره عرضاً[٢].

وليعتبر هذا بما تقدم من قاعدتين مهمتين[٣]؛ الأولى: القول في الصفات فرع عن القول في الذات، فإذا عقلتم ذاتاً لا تشبه الذوات ولا تسمونها جسماً، فاعقلوا الصفات كذلك، فلا تشبهوها بصفات الخلق ولا تسموها أعراضاً.

والقاعدة الثانية: القول في بعض الصفات كالقول في بعضها الآخر، فإذا عقلتم لله وجوداً وقياماً بنفسه على وجه الكمال -ولا تسمونه عرضاً- فاعقلوا مثله في بقية الصفات.

وعليه فقد علم بهذا ما في إطلاق كلمة الجسم، فإنه قد يطلق ويراد به معنى صحيح أو باطل، فالمعنى الباطل نحو: المركب ؛ فيطلقه بعضهم على الجوهر الفرد بشرط التركيب، أو على الجوهرين فأكثر، أو على المركب من المادة والصورة، فهذه كلها معانٍ باطلة يجب نفيها عن الله.

وقد يطلق ويراد به الموجود، أو القائم بنفسه، أو المشار إليه، وهذه المعاني لا تُنفى، إذ الله جل وعلا موجود قائم بنفسه مشار إليه في علاه[٤].

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٢٣٥/١٠.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٤٣/٦.

(٣) انظر ص ١٢٠

(٤) انظر منهاج السنة ١٩٨/٢-٢٠٢، ٢٢١-٢٢٥، ٥٣٠-٥٣٣، ٥٥٠-٥٥٤، و مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٠٢/٦-١٠٣.

المطلب الثالث

مقالة التعطيل الجزئي في منع قيام الصفات الاختيارية با لله وردها

سبب الكلام في الصفات الاختيارية عند الأصوليين هو تنازع المعتزلة والأشاعرة في صفة الكلام، فالمعتزلة يقولون إن كلام الله مخلوق قائم بغير الله، ومع ذلك يوصف به! فنازعهم الأشاعرة في بحث الاشتقاق[1] ومنعوا وصف الله بشيء لا يقوم به -وهذا حق- ولكن هل وفق الأشاعرة للصواب في تحقيق المسألة؟ هذا ما سيعرف - إن شاء الله - خلال المناقشة - وجرهم ذلك للبحث في سبب منع قيام الصفات الاختيارية با لله.

ومما له مدخل في أفعال الله كذلك شرحهم للتعلق الوارد في تعريف الأصوليين للتكليف بأنه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين [2]، فما حقيقة هذا التعلق؟ وورد كذلك في بحث تعلق الحكم بالمعدومين [3]، وكل هذا سببه إشكالات الأشاعرة في كلام النفس القديم الواحد - فهل الحكم قديم، وعندئذ يلزم العبث لعدم وجود المكلفين؟ فاحتاجوا لبحث وجه تعلق الخطاب القديم -الذي هو الحكم- بالمكلفين الذين هم باتفاق محدثون.

وعلى هذا فالمسائل التي ستبحث هنا - إن شاء الله -هي:

المراد بصفة الفعل عند المتكلمين، ويتضمن الكلام عن التعلق.

شبهات من أنكر قيام الأفعال با لله ونحوها من الصفات الاختيارية - مع المناقشة والرد.

وأما صفة الكلام فسأفرد لها بحثاً مستقلاً - إن شاء الله - لطول الكلام فيها.

المسألة الأولى: صفات الأفعال عند المتكلمين.

اتفق المتكلمون -المعتزلة و الأشاعرة والماتريدية- على إثبات أفعال الله جل وعلا، ونحوها، واتفقوا على أن المراد من الفعل هو المفعول المخلوق البائن، أما أن يقوم فعل با لله فهذا مما ينكرونه فراراً من قيام الحوادث بذات الله جل وعلا[4] مع ملاحظة أن الماتريدية يثبتون صفة التكوين بها

---

(١) انظر: المحصول -للرازي - ١/٢٤٨، والإحكام - للآمدي - ١/٥٤، وبيان المختصر ١/٢٥٠، ونهاية السول ٢/٧٢-١٠٣، والسراج الوهاج ١/٢٩٤-٢٩٧، شرح تنقيح الفصول - للقرافي /٤٨، والبحر المحيط للزركشي ٢/٣٣٥، ٣٣٤، ٣٣٦-٣٣٧، وفواتح الرحموت ١/١٩٢.

(٢) انظر: الإحكام - للآمدي - ٣/٦، والبحر المحيط للزركشي ١/١٥٨، ٢/٩٨، وشرح الكوكب المنير ١/٣٣٦، ونشر البنود ١/١٧، ٢٠، ٦٦-٦٧.

(٣) انظر ما سيأتي - إن شاء الله ص/ ٤٢٢

(٤) انظر: الإرشاد - للجويني - ص/ ٦٢، والاقتصاد في الاعتقاد - للغزالي ص/١٦٦، والمواقف - للإيجي -

يفعل الله، وأن الأشاعرة لا يثبتونها اكتفاء بتعلقات الإرادة والقدرة.

والفرق بين الأشاعرة والماتريدية هو أن مبدأ الإيجاد عند الماتريدية صفة التكوين الأزلية والإرادة، فالتخليق والإيجاد وغير ذلك من الأفعال هو المعبر عنه بالتكوين، فهو صفة نفسية، وله تعلق حادث بالمكوَّن - وعندئذٍ يقال له: تكوين بالفعل، وأما مبدأ الإيجاد عند الأشاعرة فهو صفة القدرة والإرادة، ولا تحقق عندهم لصفة نفسية هي التكوين، وإنما يعدون ذلك نسباً وإضافات لا صفة نفسية[1].

وقد تبين من العرض السابق أن الطائفتين لا تثبتان فعلاً متجدداً قائماً بذات الله، إذ كلاهما يعد الفعل من التعلقات إما من التكوين وإما من الإرادة والقدرة، والتعلق عندهما نسب وإضافات لا وجود لها.

والماتريدية أخذوا صفة التكوين من قول الله تعالى: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ [النحل ٤٠] وسيأتي تحقيق البحث في المراد بالآية إن شاء الله- لأن بعض الأصوليين قد بحث فيها[2].

والمتكلمون لهم تصور غريب في معنى تعلقات صفات المعاني أو التكوين، فالأشاعرة مثلاً يقولون عنه: إنه: ((طلب صفات المعاني أمراً زائداً على قيامها بالذات يصلح لها))[3]. والماتريدية يجعلون الإيجاد والفعل تعلقاً للتكوين. ثم قالوا عن التعلق الحادث إنه لا بد من إثباته لأن الصفات قديمة ومتعلقاتها محدثة، فما الذي أوجب حدوثها؟ فقالوا هو هذا التعلق، ثم قالوا: إن هذا التعلق الحادث نسبة وإضافة فقط[4].

وفيما يلي رد جامع على المعتزلة وأفراخهم الأشاعرة والماتريدية في الصفات الاختيارية، وهو:

إن المخلوقات قد وجدت بعد أن لم تكن، فإما أن يوجد سبب لإيجادها أو لا يوجد، ولا يجوز أن يقال إنه لا يوجد سبب لوجودها لأن ذلك ممتنع بداهة، فلا بد إذاً من القول بوجود سبب لوجودها. وعندئذ نقول: هل هذا السبب يوصف بالوجود أو بالعدم؟ لا يجوز أن يقال هو عدمي، لأنه عندئذٍ لم يتجدد شيء، فيلزم إما قدم المرادات لأن الإرادة قديمة، وإما عدمها والواقع خلاف

ص/٢٧٥، وتحفة المريد ٥٧، ٦٤، ٦٦.

(١) انظر: الروضة البهية فيما بين الأشاعرةوالماتريدية لأبي عذبة - ص٦٦-٦٧.

(٢) انظر ص ١٤٦

(٣) شرح إضاءة الدجنة ص٤٠.

(٤) المصدر نفسه ٤٠-٤١.

ذلك، إذاً لا بد أن يقال هو وجودي، وعندئذٍ نقول: إما أن يكون قائماً بذات الله أو قائماً بغيره، لا يجوز أن يقال قائم بغير الله، لأنه يلزم حينئذ اتصاف الشيء بغير صفته، فلزم إذاً أن يكون قائماً بذات الله -وهو الفعل الاختياري- وهو المطلوب[1].

هذا وقد يتشبث بعض الأشاعرة بشبهة وهي: أن النسبة والإضافة يجوز أن تكون أموراً اعتبارية غير وجودية، كالأبوة والبنوة، وبه يسوغون القول بأن تعلقات صفات المعاني اعتبارية لا وجودية[2].

والجواب: لا شك أنكم تسلمون بحدوث هذه النسبة والإضافة - أعني البنوة والأبوة- وعندئذٍ نقول: إن حدوث هذه النسبة بدون حدوث ما يوجبها ممتنع، فلو لم يقع الإيلاد لما وجدت النسبة بين الوالد والولد -وهي الأبوة والبنوة- إذاً فهما مستلزمان لأمر ثبوتي، كذلك نقول في تعلقات صفات المعاني: إن حدوثها من غير حدوث ما يوجبها ممتنع[3].

لقد تقدم أن الماتريدية أخذوا القول بصفة التكوين من قول الله تعالى: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ [النحل ٤٠] وهذا الاستدلال قال به أكثرهم، فقالوا: قوله ﴿كن﴾ المراد به التكوين -وهو الإيجاد- لا حقيقة التكلم والأمر[4]، وخلاصة الأقوال فيها هي:

١- أن المراد من الأمر في قوله: ﴿كن﴾ التكوين أو كمال القدرة - على اختلاف المذاهب[5]- فالمقصود سرعة الإيجاد على الله وكمال قدرته، فلا يفتقر إلى مزاولة عمل واستعمال آلة[6]، وقالوا: إن المقصود من ذكر الأمر هنا التمثيل، أي أن مراد الله لا يمتنع عليه عند إرادته، كوجود المأمور به عن أمر الآمر المطاع من المأمور المطيع[7].

٢- أن المراد حقيقة الأمر - فإن الله تعالى إذا أراد حصول شيء وتعلقت به إرادته وقدرته يقول للشيء كن فيكون[8]، وهنا اضطرب من قال بالكلام النفسي، فقال: المراد الكلام الأزلي القائم

---

(١) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية لشيخ الإسلام ابن تيمية- ضمن جامع الرسائل- ٢/١٧-١٨، ٢٠.

(٢) انظر: نفائس الأصول - للقرافي - ٢/٦٨١.

(٣) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية -ضمن جامع الرسائل- ٢/١٨.

(٤) انظر: كشف الأسرار ٣/٢٦٣ و شرح الكوكب المنير ٣/٣٠-٣١.

(٥) فالماتريدية يقولون بالتكوين، والأشاعرة يقولون بكمال القدرة. فانظر: التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة ٢/٥١، ٥٣ و فواتح الرحموت ١/٣٧٢، و التلويح على التوضيح ٢/٥٨، وانظر المستصفى ٣/١٣٠ [١/٣١٨]، والإحكام -للآمدي- ٢/١٤٣، و شرح الكوكب المنير ١/٣٠-٣١.

(٦) انظر: حاشية العطار ١/٤٧٠ -٤٧١.

(٧) انظر الكشاف للزمخشري ١/٣٢٩، وكشف الأسرار للبخاري ١/٢٦٢-٢٦٣ وحاشية العطار ١/٤٧١.

(٨) انظر: أصول البزدوي -مع شرحه كشف الأسرار- ١/٢٦٤-٢٦٥.

بذات الله، ومنعوا الكلام اللفظي لأنه حادث فيفتقر إلى خطاب آخر، فيتسلسل، ولأن قيام الحوادث بذاته ممتنع[1]، وأما أهل السنة فأثبتوا الكلام بحرف وصوت لله بلا تشبيه ولا تعطيل، وقالوا: إن المراد هنا حقيقة التكلم، لأن ﴿إذا﴾ في الآية تمحّض الفعل المضارع للاستقبال، فأخبر عن وجود الأمر بعد إرادة كون الشيء[2].

وتمسك من قال إن الله يخلق الأشياء بتخصيص إرادته وتعلق قدرته وقوله (كن) بما يلي:

١- قال البزدوي: ((وقد أجرى سنته في الإيجاد بعبارة الأمر، ولو لم يكن الوجود مقصوداً بالأمر لما استقام قرينة للإيجاد بعبارة الأمر))[3] مقصوده أن الأمر إن لم يكن مقصوداً لما استقام أن يقرن بالإيجاد ويضم معه.

٢- قال السرخسي[4]: ((قوله: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ [يس ٨٢] فالمراد حقيقة هذه الكلمة عندنا لا أن يكون مجازاً عن التكوين كما زعم بعضهم، فإنا نستدل به على أن كلام الله غير محدث ولا مخلوق، لأنه سابق على المحدثات أجمع، وحرف الفاء للتعقيب))[5] فتضمن كلامه هذا أمرين:

الأول منهما: أن القول بالمجاز خلاف الأصل، فالأصل تقديم الحقيقة، خاصة مع تكرار القول في آية النحل، قال ابن قتيبة[6]: ((فوكد القول بالتكرار، ووكد المعنى بإنما))[7] وقال: ((إن أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر ولا تؤكد بالتكرار))[8].

والثاني: وهو إلزام لمن أثبت كون الكلام غير مخلوق بأنهم استدلوا على عدم خلق الكلام لكونه

---

(١) انظر: حاشية العطار ١/٤٧١.

(٢) انظر رسالة في الصفات الاختيارية -ضمن جامع الرسائل- لشيخ الإسلام ابن تيمية ١/١٤.

(٣) أصول البزدوي مع كشف الأسرار ١/٢٦٤-٢٦٥.

(٤) أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، فقيه حنفي أصولي، له مصنفات منها: شرح الجامع الصغير وشرح الجامع الكبير وفي أصول الفقه توفي سنة ٤٨٣هـ. انظر: الجواهر المضية ٢/٢٨.

(٥) أصول السرخسي ١/ ١٨.

(٦) عبدالله بن مسلم بن قتيبة، أبو محمد الدينوري، الإمام السني اللغوي، صاحب تصانيف، منها: تأويل مختلف الحديث، والاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية، وعيون الأخبار، ولا تصح نسبته إلى الكرامية، توفي سنة (٢٧٦هـ). انظر: تاريخ بغداد ١٠/١٧٠، وسير أعلام النبلاء ١٣/٢٩٦

(٧) تأويل مشكل القرآن /١١١.

(٨) المصدر نفسه.

سابقا على المحدثات، فلو كان مخلوقاً لتوقف على آخر فيلزم التسلسل وهو محال[1].

وأما من تأول الأمر هنا بالتكوين فله شبهات عقلية وهي:

١-إن الوجود إما أن يتعلق بالأمر كما يتعلق بالإيجاد - أو القدرة- وإما أن لا يتعلق به، فإن تعلق بهما لزم افتقار صفة الإيجاد إلى شيء آخر في إثبات موجَبه، وهذا يستلزم النقصان، وإن لم يتعلق به صح القول بأن ﴿كن﴾ المراد به التكوين[2].

٢-لو كان المراد حقيقة الكلام من الأمر ﴿كن﴾ فيقال: إما أن يتوجه إلى المراد بعد كونه أو قبله، لا يجوز أن يكون بعده، لأنه يلزم تحصيل الحاصل، ولا أن يكون قبله، لأنه معدوم، ولا يصح أن يخاطب لعدم شرطه وهو الفهم[3].

والجواب عن الشبهة الأولى:

أن يقال: لا مانع من أن يكون الخلق بالإيجاد- أو القدرة- مع توجيه الخطاب، ولا يلزم من هذا نقصان صفة القدرة ولا افتقارها، أما عدم النقصان فلأن المخالف يسلّم بأن الوجود موقوف على الإرادة أيضاً، و لم يقل بنقصان القدرة -أو الإيجاد-. فإن قال: إن الإرادة سبب وشرط لإيجاد الشيء وليست مؤثرة[4]، قيل له: فاعتبر الخطاب مثلها، وأما عدم الافتقار فإنا قد قدمنا الإجمال في لفظه وتفصيله سابقاً[5]، وخلاصته: إن أريد افتقارها إلى شيء مباين مخلوق، فهذا باطل، إذ الكلام هنا غير مخلوق، وإن أريد بالافتقار هنا استلزام الشيء للسبب أو الشرط، فلا مانع منه، ولا دليل لهم على منعه.

وأما الشبهة الثانية:

فالإشكال فيها نشأ من أمرين[6]:

الأول: عدم التفريق بين أمر التكوين وأمر التكليف.

---

(١) انظر: اللمع- للأشعري - ٣٣، والأسماء والصفات للبيهقي ٢٢٧-٢٢٨، ونهاية الإقدام ٣٠٣، ٣٠٧، وغاية المرام ١١٠.

(٢) انظر: كشف الأسرار ٢٦٥/١ - ٢٦٦.

(٣) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد ص١٧٦، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٨١/٨، وكشف الأسرار ٢٦٥/١، والتسهيل لابن جزي ٥٨/١.

(٤) انظر: كشف الأسرار ٢٦٦/١.

(٥) انظر ص ١٣٦

(٦) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٨٢/٨.

والثاني: هل يسمى المعدوم شيئاً ؟

فالذي عليه جماهير الناس أن المعدوم حال عدمه في الخارج عن الذهن لا يكون شيئاً ولا ذاتاً ولا عيناً، أما في الذهن فمنهم من يجعله شيئاً ثابتاً في العلم، ومنهم من لم يجعله شيئاً أصلاً، والأول أصح[1].

وعندئذ يرتفع الإشكال، فإن الشيء المراد لما كان ثابتاً في علم الله، أمكن أن يخاطب[2]، ((فالذي يقال له: كن، هو الذي يراد، وهو حين يراد قبل أن يخلق، له ثبوت وتميز في العلم والتقدير، ولولا ذلك لما تميز المراد المخلوق من غيره))[3].

وعليه فقول القائل "يلزم تحصيل الحاصل إن كان موجوداً" فغير لازم، لأن المعدوم ليس موجوداً ولا هو في نفسه ثابت، وإنما هو ثابت في العلم والتقدير والكتابة.

وقوله:"خطاب المعدوم محال " جوابه: إن خطاب التكوين لا يراد به أن يفعل المخاطَب شيئاً، وعندئذ سقط إلزامهم بعدم فهمه للخطاب.

وتحقيق القول فيه: إن ((الشيء المعلوم المذكور المكتوب إذا كان توجيه خطاب التكوين إليه مثل توجيه الإرادة إليه، فليس ذلك محالاً، بل هو أمر ممكن))[4].

وعليه فمن استشكل خطاب التكوين بهذا المعنى فإنه يلزمه استشكال توجيه الإرادة إلى المراد قبل أن يكون، فما كان جواباً عن هذا كان جواباً عن ذلك.

هذا وللعلماء أجوبة أخرى أعرضت عنها لضعفها[5].

وبعد هذا العرض يتبين ضعف مأخذ الماتريدية في إثبات صفة التكوين بهذا الدليل، وهم قد عدوها صفة ذاتية أزلية، فوافقوا الأشاعرة في عدم قيام الأفعال بذات الله، وجعلوا مرجع كل صفات الأفعال إلى التكوين ((فإنه إن تعلق بالحياة يسمى إحياء، وبالموت إماتة، وبالصورة تصويراً إلى غير ذلك...))[6].

فالتحقيق أنه لا يوجد كبير فرق بينهم وبين الأشاعرة، لكنهم إن جعلوا التكوين هو نوع الأفعال

---

(١) انظر: المصدر نفسه ١٨٣/٨.

(٢) انظر: جامع البيان -للطبري- ٥١٠/١/١، وأحكام القرآن للقرطبي ٩١/٢، والتسهيل لابن جزي ٥٨/١.

(٣) قاله شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع فتاويه ١٨٥/٨ وانظر: أضواء البيان ٢٧٢/٣.

(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٨٦/٨.

(٥) انظر: جامع البيان -للطبري- ٥١٠/١/١-٥١١، والتسهيل لابن جزي ٥٨/١.

(٦) شرح الفقه الأكبر -ملا علي القاري- ص٣٥.

ثم تتجدد آحاد الأفعال بحسب ما تقتضيه المشيئة والحكمة الإلهية، لكان موافقاً للشرع - والله أعلم-.

المسألة الثانية: شبهات من منع قيام الأفعال بذات الله:

إن المتكلمين قد منعوا قيام الأفعال بذات الله جل وعلا لشبهات خمس، بيَّن الرازي والآمدي ضعف أربعٍ منها. وهذه الشبهات هي:-

الشبهة الأولى:

قالوا: ((لو جاز قيام الحوادث بذات الباري -تعالى- لاستحال خلوه عنها، وما استحال خلوه عن الحوادث فهو حادث، والباري مستحيل أن يكون حادثاً))[١].

والجواب من وجوه:

الوجه الأول: إنه لكثرة الاختلاف في معنى الحادث، إذ بعضهم يريد به الموجود بعد العدم، ويسمي ما ليس بموجود كالأحوال والسلوب والإضافات متجددات لا حوادث، وبعضهم -كالفلاسفة- يقول: إن النسب والإضافات قد تكون وجودية، ولأن الحادث قد يراد به في العرف استحالات كالأمراض والغموم والأحزان ونحوها[٢]... إنه لهذا السبب لا بد من تحديد مورد النزاع، وهو: ((هل يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته، إما من باب الأفعال كالاستواء إلى غيره والاستواء عليه، والإتيان والمجيء، والنزول ونحو ذلك، وإما من باب الأقوال كالكلمات، وإما من باب الأحوال كالفرح والغضب والإرادات والرضا والضحك ونحو ذلك، وإما من باب العلوم والإدراكات كالسمع والبصر والعلم بالموجود بعد العلم بأنه سيوجد))[٣]. وعندئذٍ نقول: إننا نثبت ما أثبته الله جل وعلا لنفسه، وما أثبته له رسوله -ﷺ- من صفات الكمال على قاعدة التنزيه[٤]، وكثرة الأدلة وتواترها وتكرارها مع عدم وجود دليل يصرف الظاهر منها، يدل دلالة قاطعة على إثباتها لا تعطيلها[٥].

الوجه الثاني: قولهم:"والباري يستحيل أن يكون حادثاً " هذا معلوم بالإجماع والضرورة، يبقى قولهم:" ما قامت به الحوادث يلزم أن يكون حادثاً"، هذا يلزم إذا قيل بمنع التسلسل في الآثار في

---

(١) غاية المرام للآمدي ص١٨٧، وانظر شرح المقاصد ٤/٦٥، وشرح المواقف ٣/١٠.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٤/٢٢-٢٣.

(٣) قاله شيخ الإسلام ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ٤/٢٣.

(٤) انظر ما تقدم ص ١١٧

(٥) انظر ما تقدم ص ١١٢- ١١٦

الماضي والمستقبل، والصحيح عدم منعه، وإنما التسلسل الممنوع في العلل والفاعلين والمؤثرين. فكما أنه أمكن القول بتسلسل الآثار في المستقبل فيلزم دوام النوع في الأبد مع تجدد الآحاد، فكذلك يمكن القول بتسلسل الآثار في الماضي، فيلزم دوام النوع في الأزل مع تجدد الآحاد والأفراد [1]، وقد أقرَّ بهذا بعضهم، فقال الأرموي[2] دافعاً اعتراض من قال: إذا قيل إن الخلق هو التأثير لاحتاج إلى تأثير آخر فيلزم التسلسل، قال: ((ولقائل أن يقول: العلم بأن التأثير غير وقوع الأثر ضروري ، ثم لا برهان على وجوب الانتهاء إلى أثر أخير، بل إلى مؤثر أول، والتسلسل الثاني ممنوع))[3] وقد نقل الأسنوي هذه الإجابة بمعناها، ثم أردفها[4] بتعقيب الأصفهاني، فإنه قال: ((وفيه نظر، لأنه يلزم منه تجويز حوادث لا أول لها، وهو باطل على رأينا)) [5]، ثم قال المطيعي عن إجابة الأرموي: ((كلام جيد، وأما قول الأصفهاني... فنقول: لا يلزم من كونه باطلاً على رأيه أنه باطل في الواقع ونفس الأمر، فإنه لغاية الآن لم يقم دليل على امتناع التسلسل في الآثار الموجودة في الخارج، وإن اشتهر أن التسلسل فيها محال، ولزوم حوادث لا أول لها لا يضر بالعقيدة إلا إذا قلنا لا أول لها بمعنى لا أول لوجودها، وهذا مما لم يقل به أحد، بل الكل متفق على أن ما سوى الله تعالى مما كان أو يكون حادث – أي موجود بعد العدم- بقطع النظر عن أن تقف آحاده عند حد من جانبي الماضي والمستقبل، أو لا تقف عند حد من جانبهما، أو من أحدهما، ألا ترى أن الإجماع قام على أن نعيم الجنة لا يتناهى ولا يقف عند حد في المستقبل، وبعد كونه حادثاً بمعنى أنه موجود بعد العدم – لا يضرنا أن نقول لا آخر له، بمعنى عدم انقطاع آحاده وعدم وقوفها عند حد، ولو قلنا: إنه لاآخر لها بمعنى أن البقاء واجب لها لذاتها، لكان كفراً، فكذلك من جانب الماضي نقول: حوادث لا أول لها بمعنى أنها لا تقف آحادها عند حد تنتهي إليه، وكل واحد منها موجود بعد العدم، ولكنها لا تتناهى في دائرة ما لا يزال، ولو قلنا إنها لا أول لوجودها ولا افتتاح له، لكان ذلك قولاً بقدمها وذلك

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية ١/٤٣٦-٤٣٨، ودرء تعارض العقل والنقل ٢/١٤٧.

(٢) أبو الثناء سراج الدين محمود بن أبي بكر بن أحمد الدمشقي الشافعي، نسبة إلى أرمية المولود فيها سنة ٥٩٤هـ متكلم أصولي، له في المنطق والفلسفة مطالع الأنوار، ولخص محصول الرازي في التحصيل، توفي سنة (٦٨٢هـ).

انظر: طبقات الشافعية الكبرى ١/٣٧١، الأعلام للزركلي ٨/ ٤١.

(٣) التحصيل للأرموي ١/٢٠٨.

(٤) انظر: نهاية السول -للأسنوي- ٢/١٠٣.

(٥) الكاشف عن المحصول ٢/٣٣٢- القسم الثاني.

كفر))[1].

الشبهة الثانية: لو كان الله قابلاً لحلول الحوادث بذاته، لكان قابلاً لها في الأزل، وإنما لزم القبول في الأزل، لأنه إذا لم تكن في الأزل، لكانت القابلية عارضة لذاته، واستدعت قابلية أخرى، وهو تسلسل ممتنع، فإذا ثبت لزوم القبول في الأزل، لزم وجود الحوادث في الأزل، لأنه فرع إمكان وجود المقبول، فيؤدي هذا إلى التناقض، فيبطل حلول الحوادث به[2].

والجواب من وجهين:

الوجه الأول: وهو جواب مركب يبطل المقدمتين وهما:

المقدمة الأولى: لو كان قابلاً لحلول الحوادث لكان القبول أزلياً.

والمقدمة الثانية: أنه يمكن وجود المقبول مع القبول. فيقال في جوابهما:

إما أن يكون وجود حوادث لا تتناهى ممكناً، وإما أن يكون ممتنعاً، فإن كان وجودها ممكناً، أمكن قبولها والقدرة عليها دائماً، وحينئذ فلا يكون اللازم - وهو القبول في الأزل- منتفياً، بل يمكن أن يكون جنسها مقدوراً مقبولاً، فلا يكون في الأزل ممتنعاً، فتبطل المقدمة الثانية.

فإذا قيل: كان وجود الحوادث التي لا تتناهى ممتنعاً، فإنه لا يجوز أن يقال إنه قابل لها في الأزل قبولاً يستلزم إمكان وجود المقبول، بل إنها حينئذ لا تكون في الأزل ممكنة، ولا مقدورة، ولا مقبولة، فيؤدي هذا إلى دوام امتناعها، لكن بالضرورة يعلم وجود الحوادث الآن، وبهذا تبطل المقدمة الأولى[3].

الوجه الثاني: يعارضون بالقدرة، فإنهم يقولون : إن الله قادر على المقدورات فيما لا يزال، وهي ممكنة فيما لا يزال، فيقال لهم: هذه القدرة والإمكان إما أن تكون قديمة، وإما أن تكون حادثة، فإن كانت قديمة حصل المطلوب، وإن كانت حادثة -أي القادرية والإمكان- فلا بد لها من سبب حادث -لأن ترجيح الممكن بلا مرجح محال- وحينئذ يلزم أن تكون القادرية عارضة لذاته، فتستدعي قادرية أخرى، وذلك يقتضي التسلسل، وعندئذ نقول: إما أن يكون هذا التسلسل باطلاً،

---

(١) سلم الوصول ١٠٣/٢.

(٢) انظر: معالم أصول الدين - للرازي - ص/٣٧-٣٨، وشرح المواقف ٢٧/٣-٢٨، و درء تعارض العقل والنقل ٦٢/٤، ورسالة في الصفات الاختيارية -ضمن جامع الرسائل- ٤١/٢. وهي في مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٤٧/٦.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٦٦/٤، ورسالة في الصفات الاختيارية ضمن جامع الرسائل ٤١/٢-٤٢، وهي في مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٤٧/٦-٢٤٨.

وإما أن يكون صحيحاً، فإن كان باطلاً امتنع كونها عارضة، وثبت كونها لازمة، فيلزم دوام نوع القادرية، وإن كان التسلسل صحيحاً لزم إمكان دوام قادريات لا تتناهى، لأنه يتصف بها، فلا بد في الأزل من ثبوت القادرية على التقديرين، وهو المطلوب، ونقول: وإذا كان الله لم يزل قادراً، لزم أن يكون المقدور لم يزل ممكناً، فأمكن دوام وجود الممكنات، فأمكن دوام وجود الحوادث.

وإذا قيل إن الممكنات كانت ممتنعة، ثم صارت ممكنة، قيل: هذا جمع بين النقيضين، لأن القادر لا يكون قادراً على ممتنع، فإذا فرض صحة كون الممتنع مقدوراً عليه وفسر الممتنع بكونه ممكناً فيما لا يزال، أمكن قول هذا في المقبول، فيقال: هو قابل في الأزل لما يمكن فيما لا يزال، وحينئذ فلا يمتنع كونه قابلاً لها في الأزل[1].

الشبهة الثالثة: وهي شبهة التغير، فقالوا: لو قامت به الحوادث للزم تغيره، والتغير على الله محال، ولهذا قال الخليل عليه السلام: ﴿لا أحب الآفلين﴾ [الأنعام ٧٦] أي المتغيرين[2].

والجواب:

أولاً: عن أصل الشبهة: يقال لهم ما تريدون بالتغير؟ أهو المعنى المعروف في لغة العرب أم نفس قيام الصفات بالله؟ إن كان الأول، فهو ممنوع، وإن كان الثاني كان هذا كلاما لا فائدة منه، إذ حاصله: لو قامت به الحوادث لقامت به الحوادث[3].

وتفصيل ذلك كما يلي:

١) إن التغير في لغة العرب يطلق على الاستحالة من صفة إلى صفة، مثل إصفرار لون الشمس عند مغيبها يقال عنها: إنه تغير لونها، وهكذا... أما مجرد الحركة المعتادة فلا يسمونها تغيراً، فإن العرب لا تطلق على حركة الشمس والكواكب تغيراً، ولا يطلقون على الإنسان إذا تكلم ومشى أنه تغير... إلا إذا كان ذلك على غير عادته في أقواله وأفعاله.

فعلى هذا لا يجوز أن يقال عن صفات الله الفعلية إنها تغيُّر، لأن صفات الله لازمة له، والفعل ممكن له مقدور، فليس هناك تغير في صفاته بهذا المعنى.

ثم إذا أطلق إنسان على فعل الله الذي يفعله أنه تغيُّر فقد أخطأ خطأً فاحشاً، ومنعنا هذا اللفظ

---

(١) انظر: غاية المرام للآمدي ص/١٩٢، و درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٦/٦٦-٦٨. و مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦/٢٤٨.

(٢) انظر: غاية المرام ص١٨٨ وشرح المواقف ٣/٢٨.

(٣) انظر: المطالب العالية للرازي ٣/١٥٨.

الموهم، ولا يضرنا أن نثبت ما أثبته الله ورسوله -ﷺ- وإن وصفه أهل الباطل بعبارات سيئة(١).

٢- إن الذي رمانا بأننا نصف الله بالتغير هو أحق بهذا الوصف، وذلك أنه إن كان يقول: إن الفعل غير ممكن في الأزل على الله، فحاصله أن الله صار قادراً على الفعل بعد أن لم يكن قادراً، وهذه هي حقيقة التغير، وإن كان يقول: إن الله قادر عليه فيما لا يزال، كان هذا جمعاً بين النقيضين، إذ هو أثبت امتناع الفعل ثم أثبت إمكانه فيما لا يزال، ويلزمه على هذا أن الله صار قادراً بعد أن كان غير قادر، وهذا هو التغير الذي فروا منه(٢).

ثانياً: الرد على استدلالهم بالآية:

إن هذه الآية التي استدلوا بها إما أن تكون حجة عليهم لا لهم، وإما أن تكون لا عليهم ولا لهم. وبيان ذلك:

١- إن كان المقصود أن إبراهيم عليه السلام استدل لإثبات رب العالمين كما زعم هؤلاء - بكون الكوكب والشمس والقمر متحركة ومتنقلة - وهو الأفول عندهم- إن كان ذلك كما زعموا، فإن الآية تكون حجة عليهم، لأن الأفول في لغة العرب، وباتفاق المفسرين(٣) بمعنى المغيب والاحتجاب، ولذلك فإن إبراهيم عليه السلام لم يقل: (لا أحب الآفلين) إلا بعد أن أفل الكوكب وغاب عن الأبصار، قال الله تعالى: ﴿فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين (فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين (فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون (إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين﴾ [الأنعام ٧٦-٧٩]، وعلى هذا فيلزم أن ما تقدم أفول الكوكب من كونه متحركاً منتقلاً تحله الحوادث، بل ومن كونه جسماً متميزاً، لم يكن كل هذا دليلاً على أن الكوكب ليس رب العالمين، فتكون الآية حجة عليهم لا لهم، لكون كل هذه الحوادث قامت بالكوكب قبل أفوله و لم تكن مانعة من كونها

---

(١) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية -ضمن جامع الرسائل- ٢/٤٤-٤٥، وهي في مجموع الفتاوى ٦/٢٤٩-٢٥٠، وانظر درء تعارض العقل والنقل ٤/٧٢-٧٥.

(٢) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية -ضمن جامع الرسائل- ٢/٤٦-٤٧، وهي في مجموع الفتاوي ٦/٢٥١-٢٥٢، وانظر درء تعارض العقل والنقل ٢/٢١٣-٢١٤.

(٣) انظر: جامع البيان -للطبري- ٥/٧/٢٥٠، ومعاني القرآن الكريم للنحاس ٢/٤٥٢، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/٢٦٦، و معالم التنزيل -للبغوي- ٣/١٦٣، وزاد المسير لابن الجوزي ٣/٧٥، وتفسير القرآن لابن كثير ٢/١٥١، والمحرر الوجيز لابن عطية ٦/٩٢ ومفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني ص٨٠.

رب العالمين[1].

ولزيادة التحقيق في كلمة الأفول أقول:

إن الأفول هو بمعنى الغياب، يقال: أفلت الشمس تأفِل أفولاً وأفْلاً، أي: غابت واحتجبت[2] وعلى هذا فليست كل حركة أفولاً، بدليل أن المصلي والماشي لا يقال عنه إنه آفل، وليس التغير -الذي هو الاستحالة- أفولاً، بدليل أن الشمس إذا اصفرَّت فتغير لونها، لا يقال إنها أفلت حتى تغيب، يبينه: أن التغير والحركة لو كانتا أفولاً لقال إبراهيم عليه السلام ذلك قبل مغيبها[3].

٢- أما كون الآية ليست حجة لا لهم ولا عليهم -وهو الحق- فبيانه [4]:

أن إبراهيم عليه السلام لم يقصد بقوله ﴿هذا ربي﴾ أنه رب العالمين فقط، دون ملاحظة استحقاقه للعبودية، لأمرين:

أ- إنه لم يكن في قوم إبراهيم عليه السلام من يقول إنه رب العالمين حتى يرد ذلك عليه.

ب- إن الله جل وعلا قد حدد ما خالف فيه قوم إبراهيم عليه السلام بقوله: ﴿أفرأيتم ما كنتم تعبدون • أنتم وآباؤكم الأقدمون • فإنهم عدو لي إلا رب العالمين﴾ [الشعراء ٧٥-٧٧] فإن إبراهيم -عليه السلام- استثنى مما كانوا يعبدون ربَّ العالمين، فالاستثناء متصل، لأنهم كانوا يعبدونه ويعبدون معه الأصنام والكواكب[5]، وقد رأى بعض المفسرين أن الاستثناء هنا منقطع، فالمعنى: لكن رب العالمين وليي[6]. لكن الأول أولى، لأنه الأصل، وعلى التقديرين فالنزاع كان في توحيد الألوهية لا الربوبية، بدليل قول الله تعالى: ﴿إنني براء مما تعبدون﴾ [الزخرف ٢٦].

فدل ذلك على أن النزاع كان في توحيد الألوهية، فناظرهم إبراهيم عليه السلام، وبين لهم أن تلك الكواكب لا تستحق أن تعبد لأنها مربوبة مخلوقة مدبرة، فمن كان على هذه الصفة لا يستحق

---

(١) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية -ضمن جامع الرسائل- ٥١/٢، وهي ضمن مجموع الفتاوى ٢٥٤/٦.

(٢) انظر: لسان العرب ١٦٧/١، القاموس المحيط -مادة أفل- ص١٢٤٢، و المعجم الوسيط -المادة نفسها- ٢١/١.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل ١٠٩/١-١١٠.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٢١٦/١.

(٥) انظر: جامع البيان -للطبري- ١٩/١١ /٨٤، و درء تعارض العقل والنقل ١١٠/١ و البحر المحيط لأبي حيان ٢٢/٧، وفتح القدير ١٠٥/٤، والبداية والنهاية ١٣٤/١-١٣٥.

(٦) انظر: معاني القرآن - للنحاس - ٨٦/٥، وزاد المسير ١٢٨/٦، والجامع لأحكام القرآن - للقرطبي - ١١٠/١٣، والبحر المحيط - لأبي حيان - ٢٢/٧، وروح المعاني - للألوسي ٩٥/١٩.

أن يعبد، فليس في الآية تعرُّض لإثبات أُفعال الله تعالى.

شبهة الكمال والنقصان:

وخلاصتها: أنه إذا أثبت قيام الحوادث بذات الله، دلَّ ذلك على أن الله كان قبل أن تقوم به ناقصاً، وكمل بعد ما قامت به[1].

والجواب:

الوجه الأول: وهو المقابلة بالفاعلية، إذ هم يثبتون أن الله يجوز عليه إحداث الحوادث بعد أن لم تكن وحينئذ يقال لهم: إما أن تكون هذه الفاعلية صفة كمال أولا، والثاني باطل لأنه لا يتصف إلا بصفة الكمال، وإذا قلتم بالأول -ولا محيص عنه- لزمكم أيضاً أن تقولوا قد فاته الكمال قبل الفعل -وهو النقص[2]- وهم قد يخرجون عن هذا الإشكال بقولهم، إن الفعل نسبة وإضافة -وهي أمور غير وجودية- فلا يلزم اتصافه بغير صفات الكمال، فنجيب عن هذا:

أ) لا نسلم أن الفعل أمر غير وجودي، وإلا للزم إما قدم العالم لقدم الإرادة والقدرة، وإما عدمه -وهو معلوم البطلان بالضرورة-[3].

ب) قولك: إن الفعل نسبة وإضافة يعارض بمثله أيضاً، فيقال لك: إن الذي أثبتناه أيضاً نسبة وإضافة، ولا فرق بينهما إلا في كون أحدهما - وهو ما أثبتموه- منفصلاً، وما أثبتناه متصلاً، فعليك أن تحكم على المتماثلين بحكم واحد[4]، ويوضحه ما بعده:

ج) إن الإجماع منعقد على تنزيه الله عن كل نقص في صفاته الفعلية وغير الفعلية، وأنت ممن يقسم هذا التقسيم، وهذا مستلزم لإثبات الكمال، وحينئذ يعود إلزامك عليك، وهو أن يكون هذا الكمال ثبت لله بعد أن لم يكن، وإذا أجاب عن هذا بأن هذه المتجددات لا يمكن ثبوتها في الأزل، كان جوابنا كذلك أن الحوادث المتعاقبة لا يمكن ثبوتها في الأزل [5].

الوجه الثاني: نقول: إن إثبات صفات الأفعال وقيامها بالله تعالى كمال لا نقص. وأما قولهم إن الفعل بعد ما يقوم بالله يكون قبله نقصاً، فممنوع، ذلك:

لأن النقص إنما يلزم إذا لم يثبت الفعل في الحال التي يصلح ثبوته فيها، أما إذا عدم الفعل في الحال

---

(١) انظر: غاية المرام للآمدي ١٩١-١٩٢.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٤/٨٨.

(٣) انظر ما تقدم ص ١٤٥- ١٤٦

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٤/٨٨.

(٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٤/٨٩.

التي لا يصلح ثبوته فيها، فلا يكون نقصاً، لأن الأمور التي لا تحصل إلا متعاقبة وقدمها ممتنع، فالكمال في حدوثها متعاقبة، وذلك أكمل من عدمها بالكلية[1].

ثم نختم هذا بما توصل إليه الفخر الرازي في آخر تصانيفه الكلامية بقوله مجيباً على سؤال أورده أصحابه والمعتزلة: ((هل يعقل أن يكون محلاً للحوادث؟ قالوا: إن هذا قول لم يقل به أحد إلا الكرامية! وأنا أقول: إن هذا قول قال به أكثر أرباب أهل المذاهب، أما الأشعرية، فإنهم يدعون الفرار من هذا القول إلا أنه لازم عليهم من وجوه:[2])) فذكر ثلاثة وجوه ثم ألزم المعتزلة كذلك-[3].

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٤/٩٤، ٢/٢١١.

(٢) المطالب العالية ٢/١٠٦.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٢/١٠٦-١٠٧.

المطلب الرابع

المسألة المشتركة الأصولية مع بحث إثبات الصفات

يشترط في المشتق صدق أصله في الموصوف بالمشتق.

البحث اللغوي في هذه المسألة لا ينفك عن البحث العقدي، بل إن الخلاف في إثبات الصفات هو الذي أدّى لبحث هذه المسألة.

وليعلم أن بعض الأصوليين يجمع المسألتين -أعني الأفعال والمعاني- في مبحث واحد، فيقول مثلاً: ((من لم يقُم به وصف، لم يجز أن يشتق له منه اسم خلافاً للمعتزلة))[1] وبعضهم يفرقها في مبحثين ؛ الأول منهما: ((اسم الفاعل لا يشتق لشيء والفعل لغيره))[2] والثاني منهما: -أعني المعاني-: ((شرط المشتق صدق أصله خلافاً لأبي علي وابنه، فإنهما قالا بعالمية الله تعالى دون علمه))[3]، وقد سرت على طريقة من فرقها في مسألتين.

وقبل الخوض في ذكر الحجج والاعتراضات يرد سؤال وهو: هل المعتزلة خالفوا مقتضى اللغة؟ أو أنهم يوافقون لكنهم منعوا ذلك في صفات الله لأمر آخر يرجع إلى ما توهموه دليل العقل؟. فهذا يبحث فيما يلي:

حقيقة مخالفة المعتزلة:

يرى كثير من الأصوليين أن المعتزلة لم يخالفوا اللغة، ولكن ما ذكر هو لازم مذهبهم[4]، بل صرح بعض المعتزلة بذلك، فقد قال الصنعاني[5] حاكياً مذه ما يلي: ((فالبحث تخليط ورجم للمعتزلة بما لم يقولوه... ولو بحثوا... لعرفوا براءة المعتزلة عن مخالفتهم للغة، فإنه لا يشك إمام من أئمة اللغة أن من قال: يشتق اسم الفاعل لغير ذي المعنى، أنه قول ترده اللغة العربية ويعد قائله جاهلاً باللغة ومعانداً

---

(١) قاله ابن السبكي في جمع الجوامع -انظره مع شرحه للمحلي وحاشية العطار- ٣٧١/١.

(٢) قاله البيضاوي في منهاجه -انظره مع شرحه السراج الوهاج- ٢٩٤/١، والإبهاج للسبكي ٢٣٥/١.

(٣) المصدر نفسه ٢٨٢/١ والإبهاج ٢٢٧/١.

(٤) انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول للهندي ١٦٤/١، الإبهاج لابن السبكي ٢٢٧/١، وشرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار ٣٧٢/١، وسلم الوصول ٩٨/٢.

(٥) محمد بن إسماعيل بن صلاح الصنعاني – المعروف بالأمير – ينتهي نسبه إلى علي رضي الله عنه، وكان سنياً، ولد سنة (١٠٩٩هـ)، من مؤلفاته: سبل السلام في شرح بلوغ المرام، وتطهير الاعتقاد (ت١١٨٢هـ).
انظر: البدر الطالع ١٣٣/٢.

وأحمقاً))[1]، ثم إنه نقل كلاماً لشيخ الإسلام ابن تيمية يبين فيه ما ألزمته الجهميةُ الأشاعرةَ بكلام الله القائم بغيره، إذ هو حجة على الأشاعرة في مسألة الاشتقاق، ثم عقب الصنعاني بقوله: ((وكأنه قلد في نسبة الخلاف إلى الجهمية والمعتزلة والشيعة كغيره، أو كأنه اطلع على ذلك تصريحاً عنهم، فإنه كثير الاطلاع إلا أنه بعيد...))[2]، ثم نقل قائلاً: ((وفي حاشية ابن أبي شريف[3]: إن المعتزلة لم تخالف مقتضى اللغة، بل يقولون: مقتضى اللغة ما ذكرتم من أنه لا يشتق إلا لمن قام به، لكن الدليل العقلي منع من قيام الكلام بالذات المقدسة))[4].

وأقول تعليقاً على هذا:

إن الخلاف في المبحثين هو: اشتقاق الاسم من المعنى والفعل، لا من النسبة إلى الذوات أو ما ليس له اسم كالروائح [5]، ولكن الملاحظ أن المعتزلة إذا أورد عليهم مقتضى البحث اللغوي في الاشتقاق من المعنى أو الفعل، أبطلوا الاستدلال بالاحتجاج بما ليس فيه نزاع، فمثلاً يقول القاضي عبد الجبار: ((ويقال لهم لم لا يجوز أن يكون متكلماً بكلام محدث موجود في غيره؟ فإن قالوا: لأن ذلك يوجب أن يكون ذلك الغير المتكلم به دونه، قيل له: و لم يجب ذلك؟ فإن قالوا: لأن المعنى إذا حصل في محل فلا بد من أن يشتق لمحله منه اسم، قلنا: هذا باطل بالرائحة والصوت)) [6].

فتراه لما أقيمت عليه حجة اللغة، احتج بأمور من اللغة ليستبهي في محل النزاع، ولهذا أورد الأصوليون هذا المبحث، وبه يُعرف بعد ما استبعده الصنعاني من وقوف شيخ الإسلام على تصريح من بعض المعتزلة في المنازعة في البحث اللغوي في الاشتقاق.

لكن ليعلم أن أصل المشكلة هو توهم المعتزلة أن وصف الله بصفات الكمال يلزم منه لوازم سيئة، فأصل إشكالهم شبهات توهموها أدلة عقلية، فجرهم ذلك إلى المبالغة في تحريف الأدلة الشرعية، والتمويه من بعضهم ببعض المباحث اللغوية التي هي خارج محل النزاع. والله المسؤول أن

---

(١) حاشية للصنعاني على هداية العقول -في أصول فقه الزيدية- ٢١٨/١، والصحيح لغة أن يقول: (أحمق) بلا تصريف.

(٢) المصدر نفسه ٢٢٠/١.

(٣) محمد بن ناصر الدين بن أبي بكر بن أبي شريف - أبو المعالي المقدسي الشافعي الأصولي المحدّث، من مؤلفاته: الدرر اللوامع حاشية على شرح المحلي على جمع الجوامع، ولد سنة (٨٢٢هـ)، وتوفي سنة (٩٠٥هـ).
انظر: الفتح المبين في طبقات الأصوليين ٦٣/٣.

(٤) حاشية للصنعاني على هداية العقول ٢١٧/١-٢١٨.

(٥) انظر: المحصول -للرازي- ٢٤٨/١.

(٦) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٥٥٩-٥٦٠.

يهدي المسلمين إلى الحق والعمل به.

وبعد هذا نرجع إلى أصل البحث اللغوي المتضمن للخلاف العقدي:

المسألة الأولى: لا يصدق المشتق بدون المشتق منه عند المثبتة خلافاً للمعتزلة.

وقد استثنى الأصوليون أبا الحسين البصري من المعتزلة، لأنه يقول إن مسمى الصفات كالعلم والقدرة هونفس العالمية والقادرية، وهو يثبتها، فعندئذ لا يكون المشتق عنده صادقاً بدون المشتق منه، فلا يتحقق معه الخلاف[1].

حجة المثبتة:

ذكر الأصوليون حجة واحدة وهي: أن المشتق منه -وهو المعنى- أصل، والمشتق فرع دال على أمرين ؛ الأصل - وهو المعنى-، ومن له المشتق منه -وهو الذات-. قالوا: فيستحيل أن يثبت المشتق -وهو كُلٌّ- دون أن يثبت الأصل -وهو جزؤه-[2].

وهذا القدر معلوم بالبديهة والضرورة العقلية[3] ولا يرد هذا إلا جاهل معاند كما قال الصنعاني فيما تقدم النقل عنه[4].

وقد ذكر بعض الأصوليين وجهين من حجة المعتزلة، وهما:

١- ((إنه لا معنى للمشتق إلا أنه ذو المشتق منه، وذو الشيء لا معنى له إلا صاحب الشيء، وهذا المفهوم لا يقتضي الاتصاف به بطريق الحلول والقيام به))[5].

٢- ((الأسامي المنسوبة إلى البلدان والصنائع مشتقة، مع أنه يمتنع قيام المشتق فيه بالمشتق))[6] وذلك مثل المدني والمكي والحدَّاد والنجَّار... إلخ[7].

والجواب عن الأول من وجهين:

الوجه الأول: لا نسلم أنه لا معنى للمشتق إلا أنه ذو ذلك المشتق فقط، بل قد يكون بمعنى القيام

---

(١) انظر: المحصول -للرازي- ٢٣٩/١، و نهاية الوصول -للهندي- ١٦٤/١.

(٢) انظر: المنهاج للبيضاوي ومعه السراج الوهاج ٢٨٢/١، والإبهاج شرح المنهاج ٢٢٧/١، و نهاية الوصول -للهندي- ١٦٤/١.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٣٢/٥-٣٤، ٢٣١/١٠.

(٤) انظر ما تقدم ص ١٥٨

(٥) نهاية الوصول -للهندي- ١٦٥/١ وانظر المحصول -للرازي- ٢٥٠/١.

(٦) نهاية الوصول -للهندي- ١٦٦/١.

(٧) انظر المحصول -للرازي- ٢٥٠/١.

به، وهذا أخص، فالذي يكون بمعنى: ذو ذلك المشتق، هو في اسم الجنس العيني مثل: فلان ذو الخيل والجمال والعبيد، أما هنا -أي المعاني وهو اسم الجنس المعنوي- فلا بد من القيام، فذو العلم من قام به العلم[1].

الوجه الثاني: وهو أنهم جزموا بأن المشتق لا معنى له إلا أنه ذو ذلك المشتق، فيلزمون بما ذكروه من المشتقات المنسوبة إلى البلدان كالمكي والمدني، مع أنهما ليس معناهما ذو مكة وذو المدينة [2].

وأما الجواب عن الحجة الثانية فهو: أن ما ذكروه غير وارد على محل النزاع، إذ النزاع في الأسماء المشتقة له من المعاني، إذ هي يتصور قيامها به، وما ذكروه ليس كذلك[3].

المسألة الثانية: وهي اسم الفاعل لا يشتق لشيء والفعل لغيره.

وأصل هذه المسألة الخلاف في صفة الكلام، فالمعتزلة قالوا بخلق الكلام، ومع ذلك وصفوا الله بأنه متكلم، مع أنه لم يقم به الكلام! ومنعوا أن يوصف به المحل الذي قام به -كالشجرة التي نودي من عندها موسى -عليه السلام-، وأما الأشاعرة فأثبتوا كلام النفس، ووافقوا المعتزلة في خلق الكلام الذي هو أصوات وحروف، فرسموا هذه المسألة فاضطربوا اضطراباً شديداً، أما أهل السنة المثبتون للكلام صفة اختيارية لله جل وعلا فقد حققوا هذه القاعدة، و لم يتناقضوا.

حجة المثبتة:

ذكر البيضاوي[4] حجة واحدة، حاول بعضهم القدح فيها، وهي حجة الاستقراء، أي أننا استقرأنا اللغة فوجدنا أن اسم الفاعل لا يشتق لشيء إلا إذا قام به الفعل[5]، وقد اعترضه الجاربردي[6] بعد أن ذكر نوعي الاستقراء[7] فقال: ((ولا يخفى عليك أن الاستقراء ههنا ليس من

---

(١) انظر: الكاشف عن المحصول ٣٣٣/١ القسم الثاني، و نهاية الوصول -للهندي- ١٦٦/١، و نفائس الأصول -للقرافي- ٦٨٣/٢، ونشر البنود ١١٠/١.

(٢) انظر: الكاشف عن المحصول ٣٣٣/١ القسم الثاني.

(٣) انظر: نهاية الوصول -للهندي- ١٦٦/١.

(٤) هو عبد الله بن عمر أبو الخير ناصر الدين البيضاوي الشافعي، أشهر مصنفاته:"مختصر الكشاف في التفسير" و"المنهاج" وشرحه في أصول الفقه. توفي سنة ٦٨٥هـ.
انظر: طبقات الشافعية الكبرى ١٥٧/٨، وشذرات الذهب ٣٩٢/٥.

(٥) انظر: منهاج الوصول مع السراج الوهاج ٢٩٤/١، و نهاية السول ٩٨/٢، والإبهاج ٢٣٥/١. وقد ذكر الاستقراء أيضاً ابن الحاجب الخبير بلغة العرب، انظر: مختصره مع شرح العضد ١٨١/١، وانظر: الكاشف عن المحصول ٣٣١/٢ القسم الثاني.

(٦) أبو المكارم أحمد بن حسن بن يوسف الجاربردي التبريزي الشافعي نحوي أصولي ولد سنة (٦٦٤هـ) له: شرح

القبيل الأول، بل من القبيل الثاني، فلا يفيد اليقين))[1].

وجوابه: أنا ندعي أن هذا الاستقراء قام به عامة أهل اللغة فلا يفوتهم، فما جاز أن يفوت على بعض أفرادهم، لا يجوز أن يفوت على الجميع، وفي هذا يقول الإمام الشافعي: ((ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها، حتى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه، والعلم به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه))[2].

ويمكن أن يذكر الدليل المتقدم في المسألة السابقة في هذا الموضع أيضاً[3].

هذا وقد ذكر المعتزلة دليلين لهما هما:

الدليل الأول: ((ثبت قاتل وضارب لغير من قام به القتل والضرب -وهو الفاعل- مع أن القتل قائم بالمفعول لأنه الأثر الحاصل فيه))[4] اهـ.

والجواب:

إن هذا الدليل لا يستقيم هنا لأنه خارج محل النزاع، إذ النزاع إنما هو في التأثير لا في الأثر، فالتأثير قائم بالفاعل لا بالمفعول.

وتحقيق ذلك أن المصدر له معنيان[5]:

١- ما حصل به للفاعل معنى ثابت قائم به، ويسمى تأثيراً، أي هو نفس إيقاع الفاعل لأمر معين.

٢- الأثر الحاصل بذلك الإيقاع، سواء كان جوهراً أو عرضاً..

فالنزاع إنما هو في الأول، مع العلم بأن إثبات المعنى الثاني لا يكون إلا بعد إثبات المعنى الأول،

الشافية لابن الحاجب، وشرح المنهاج للبيضاوي وهو من شيوخه، توفي سنة (٧٤٦هـ).

انظر: طبقات الشافعية الكبرى ٧/٩، والأعلام للزركلي ١١١/١.

(٧) والاستقراء هو تتبع الجزئيات للوصول بها إلى حكم كلي، فإن حصرت كل الجزئيات كان الاستقراء تاماً، وإن كان الحصر لبعضها كان استقراء ناقصاً، انظر: المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم ص١٩١، والرد على المنطقيين ص١٥٩، والسراج الوهاج للجاربردي ٢٩٥/١.

(١) السراج الوهاج شرح المنهاج ٢٩٥/١.

(٢) الرسالة للإمام الشافعي ص٤٢ وانظر مناهج العقول للبدخشي ٢٨٣/١.

(٣) انظر: ص ١٦١

(٤) هداية العقول إلى غاية السول في علم الأصول -زيدي معتزلي- ٢١٧/١.

(٥) انظر: حاشية الصنعاني على هداية العقول ٢١٤/١-٢١٥

ومن أثبت المفعولات المباينات، يلزمه أن يثبت الأفعال الملازمة، إذ لايقع مفعول إلا بفاعل، والفاعل لا يكون فاعلاً إلا بفعل[١].

ولذلك نقول: إن تأثير القتل والضرب قائم بالقاتل والضارب، لأنه ((عبارة عن تأثير القادر في المقتول والمجروح))[٢]، وأما ما ذكروه فهو الأثر الحاصل بذلك التاثير.

اعتراض:

اعترض المعتزلة على هذا الجواب، فقالوا: الأثر هو نفس التأثير، لأننا لو قلنا إنه غيره، للزم إما قدم الأثر وإما التسلسل، وبيانه: أن يقال: إن التأثير إما حادث وإما قديم، فإن كان قديماً، للزم قدم الأثر -أي المفعول- وهو محال بالاتفاق، ولو قيل: إن التأثير حادث، لافتقر إلى تأثير آخر، فيلزم التسلسل، فتعين أن يكون التأثير هو الأثر نفسه[٣].

والجواب: أولاً: إن الفرق بين الأثر والتأثير ضروري، وما أورد فتشكيك في الضروريات، فلا يلتفت إليه[٤].

ثانياً: جواب الإلزام بحدوث التأثير أو قدمه:

وهنا اختلفت المسالك:

فالأشاعرة والماتريدية التزموا كون التأثير نسبة وإضافة، أي أنه أمر اعتباري غير وجودي، والتسلسل في الأمور الاعتبارية غير ممتنع، كالأبوة، والبنوة[٥]. ولا يخفى ضعف هذا الجواب، إذ حاصله: حدوث الترجيح بلا مرجح، لأن الإرادة والقدرة -أو التكوين- قديم، ولا شك في صلاحيتها للإيجاد أزلاً، فلا بد من إثبات فعل حادث اقتضى حصول المراد والمكوَّن، وتمثيلهم بالأبوة والبنوة لا يفيد، إذ الأمور المتضايفة تستلزم أمراً وجودياً كما تقدم[٦].

ولذلك فالمسلك الصحيح هو: التزام كون التأثير حادثاً، ولا مانع من التسلسل فيه في الأزل

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٢/٣-٥.

(٢) نهاية الوصول -للهندي- ١/١٧٨.

(٣) انظر: هداية العقول إلى غاية السول في علم الأصول ١/٢١٧-٢١٨، و نهاية الوصول -للهندي- ١/١٧٨، و نهاية السول ١/٢٨٥-٢٨٦.

(٤) انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول للهندي- ١/١٧٨-١٧٩.

(٥) انظر: المصدر نفسه والسراج الوهاج للجاربردي ١/٢٩٦-٢٩٧، والإبهاج شرح المنهاج ١/٢٣٦.

(٦) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية - ضمن جامع الرسائل - ٢/١٨، وانظر قول ميرزاجان كما نقله عنه صاحب هداية العقول ١/٢٢٠، وانظر شرح الجرجاني على المواقف مع الحواشي ٢/٦٨-٦٩.

والأبد -كما تقدم- والله أعلم[1]. وإن شئت قلت: إن تسلسل التأثير ينتهي إلى القدرة والإرادة الأزلية ولا مانع منه، ولا يلزم أن يكون الباري حادثاً على هذا الاختيار كما تقدم[2].

الدليل الثاني للمعتزلة:

قالوا: أطلق الخالق على الله باعتبار معنى وهو الخلق، ويجب أن يكون الخلق هو المخلوق، وإلا لزم إما التسلسل، وإما قدم العالم، وبيانه:

أنه إذا قيل إن الخلق هو التخليق، فهذا التخليق إما أن يكون حادثاً وإما أن يكون قديماً، فإن كان حادثاً لافتقر إلى آخر، وهكذا، فيلزم التسلسل، وهو ممنوع، وإن كان قديماً للزم قدم العالم، لأنه لا يتصور قدم التخليق مع حدوث المخلوق[3].

والجواب: من وجهين عند الأصوليين:

١- أجاب الأشاعرة والماتريدية بالمسلك السابق عينه، وهو أن الخلق أمر اعتباري لا وجود له في الأعيان، أي أن الخلق ليس صفة حقيقية، فالخلق صفة مجازية قائم معناها به تعالى، وباعتبارها وقع الاشتقاق[4].

ولا شك أن هذه الإجابة فيها نظر، بل هي تدل على أن الاختلاف مع المعتزلة ليس حقيقياً، إذ الأصوليون صرحوا بأن سبب هذا النزاع: صفة الكلام، فإذا كان الأشاعرة يرون أن الكلام نفسي فقط، وما عداه يكون مخلوقاً، ومع ذلك يصح وصف الله به -أي التكلم- فما الفرق بينهم وبين المعتزلة؟ ولذلك لجأ بعضهم إلى صحة الاشتقاق من المعنى المجازي، إذ يكفي اعتبار العقل للفعل المشتق منه وتمييزه إياه، ولا يريدون بالقيام على هذا إلا الاختصاص الناعت لا القيام الحقيقي، مدعياً بأن ذلك جمع بين الأدلة[5] ! ولا شك أن هذا من اختراعاتهم التي خرقوا بها الإجماع -كما سيأتي مفصلاً في صفة الكلام إن شاء الله-، وعليه يكون نصب هذا الخلاف مشكلاً على الأشاعرة والماتريدية.

---

(١) انظر ص ١٥٠-١٥١

(٢) انظر ص ١٥٢- ١٥٣

(٣) انظر: هداية العقول ٢١٩/١-٢٢٠.

(٤) انظر: حاشية البناني على المحلي شرح جمع الجوامع ٢٨٤/١، ومناهج العقول للبدخشي ٢٨٤/١-٢٨٥ و فواتح الرحموت ١٩٢/١-١٩٣.

(٥) انظر: الإبهاج ٢٢٠/١-٢٢١، وحاشية التفتازاني على شرح العضد على ابن حاجب ١٨٢/١، و فواتح الرحموت ١٩٣/١.

٢-والجواب الثاني:

أن الذي أورد في غير محل النزاع: ((إذ محل النزاع فعل قائم بالغير، وهذا ليس كذلك، بل مجموع بعضه قائم بنفسه - [كالجواهر]- وبعضه قائم بذلك البعض [كالأعراض]، والمجموع يعد قائماً بنفسه لا بغيره)) [(١)].

ولا شك أن هذه الإجابة فيها نظر كذلك لما يلي:

١- إنه لا ينفع قولهم عن الخلق (فعل قائم بالغير)، لأن البحث مداره على الفعل القائم بالخالق، فكان حقه أن يعبر بقوله:(محل النزاع فعل قائم بغير الخالق). لأن المسألة المبحوث فيها هي: لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره، وعليه فيجب أن يكون قائماً بذلك الشيء ألبتة.

٢- وقوله عن مجموع المخلوقات: ((إنه قائم بنفسه)) يدل دلالة قاطعة على أنه قائم بغير الخالق ضرورة، فيكون هذا الجواب تسليما للمعتزلة فيما ذهبوا إليه من جواز الاشتقاق لشيء والفعل قائم بغيره!.

٣- والإجابة حتى على قواعدهم فيها ضعف، لأن إطلاق الخالق يكون باعتبار الأفعال والصفات القائمة بالغير أيضاً، وليس يجب أن يكون باعتبار جميع المخلوقات[(٢)].

مع ملاحظة أن الجرجاني[(٣)] قال: ((ومنهم من قال: إنه خارج عن المتنازع فيه، لأن الخلق بمعنى المخلوق ليس فعلاً، فضلاً عن كونه فعلاً قائماً بغيره تعالى))[(٤)]. وهذا كلام رصين متين.

ولذلك فالإجابة الصحيحة هي التفريق بين الخلق والمخلوق كما قال الله تعالى: ﴿خلق السموات والأرض﴾ [الأنعام١] فالسموات والأرض مخلوقتان، وقال إنه خلقهما، فيكون هذا تمييزاً لخلقه عن مخلوقه، وقد تقدم نقل ما حكاه الإمام البخاري من إجماع أهل العلم في هذا[(٥)].

ولا يلزم قدم المخلوق، لأن الفعل متجدد، وهو قديم النوع، ولا يضر إثبات التسلسل في مثل هذا، كما تقدم[(٦)]، والله أعلم.

---

(١) حاشية التفتازاني على شرح العضد على ابن الحاجب ١٨٢/١، وانظر مناهج العقول ٢٨٤/١.

(٢) انظر: حاشية التفتازاني على شرح العضد على ابن الحاجب ١٨١/١-١٨٢، والسراج الوهاج ٢٩٧/١، والإبهاج ٢٣٦/١ ومناهج العقول ٢٨٥/١.

(٣) هو علي بن محمد بن علي أبو الحسن المعروف بالسيد الشريف الجرجاني الحنفي، شارك في علوم كثيرة كالمنطق والفلسفة والأصول ومن كتبه حاشية العضد على ابن الحاجب في أصول الفقه، والتعريفات، توفي سنة (٨١٦هـ). انظر: الفوائد البهية ص١٢٥، البدر الطالع ٤٨٨/١.

(٤) حاشية الجرجاني على حاشية التفتازاني على شرح العضد على ابن الحاجب ١٨٢/١.

(٥) انظر ص ١٢٢

(٦) انظر ص ١٥٠-١٥١

الثلاثة أيضاً إلا أنه نسب الثالث إلى جعفر الصادق[1].

ب- والدليل النقلي الثاني هو -كما قال الآمدي-: ((وتمسكوا أيضا بقوله تعالى:﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت﴾ [الرعد ٣٩]))[2] اهـ قالوا: فمحوه ثم إثباته لشيء آخر إنما هو لما ظهر لله من العلم لم يكن حاصلاً له من قبل، تعالى الله عن ذلك.

والجواب:

أولاً: عن النقل عن آل البيت، قال الآمدي: ((وما نقلوه عن علي وعن آل بيته فمن الأحاديث التي انتحلها الثقفي[3] على أهل البيت، فإنه كان يدعي العصمة لنفسه، ويخبر بأشياء فإذا ظهر كذبه فيها قال: إن الله وعدني بذلك غير أنه بدا له فيه، [ثم] أسند ذلك إلى أهل البيت مبالغة في ترويج أكاذيبه))[4] اهـ.

ولا شك أن ذلك كذب على هؤلاء الأئمة، لكن عبارة الآمدي فيها نظر، لأن الثقفي هو ناقل هذه العقيدة من اليهود لا أنه واضع تلك الآثار[5] والرافضة أنفسهم نقلوا عن آل البيت خلاف هذا، ومن ذلك:

ما نقلوه عن أبي جعفر[6] أنه قال: ((كان الله عز وجل ولا شيء غيره، و لم يزل عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه، كعلمه به بعد كونه))[7].

---

(١) انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول ٢٢٤٠/٦.

(٢) الإحكام -للآمدي- ١١٠/٣ وانظر: الفصول في الأصول للجصاص ٢٠٧/٢، والوصول إلى الأصول لابن برهان ١٢/٢، ونهاية الوصول للهندي ٢٢٤١/٦.

(٣) المختار بن أبي عبيد بن مسعود بن عمرو الثقفي أبو إسحاق دعا الشيعة إلى بيعة محمد بن الحنفية، ثم قتل أكثر قتلة الحسين، وادعى النبوة ونزول الوحي عليه، ثم حاربه مصعب بن الزبير حتى قتله سنة ٦٧هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء (٣٥٣/٣-٣٥٦، وتاريخ الطبري ٥٦٩/٥-٥٨٢.

(٤) الإحكام -للآمدي- ١١١/٣ وانظر الوصول إلى الأصول لابن برهان ١٠/٢-١١، والملل والنحل للشهرستاني ١٤٩/١.

(٥) ولذلك فإن عبارة ابن برهان أسلم فقال:"وذكر العلماء أن الذي أحدث لهم هذا المذهب المختار...)) ١٠/٢.

(٦) محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب – الملقب بالباقر، كان ثقة كثير الحديث، روى عنه الستة، ولد سنة (٥٦هـ)، وتوفي سنة (١٢٤هـ). انظر: سير أعلام النبلاء ٤٠١/٤.

(٧) أصول الكافي للكليني ١٠٧/١ رقم (٢).

ونقلوا عن أبي الحسن[1] أنه قال: ((لم يزل الله عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء بعد ما خلق الأشياء))[2] اهـ

فيقابل ذلك النقل الكذب بهذا النقل المخالف له في المعنى.

ثانياً: الجواب عن احتجاجهم بالآية هو:

الوجه الأول: إن نصوص الكتاب والسنة تدل على أن علمه تعالى محيط بجميع الأشياء[3].

مثل قول الله تعالى:﴿وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء﴾ [يونس ٦١] و﴿عالم الغيب والشهادة﴾ [الرعد ٩]، وقوله:﴿وهو بكل شيء عليم﴾ [البقرة ٢٩] وقوله:﴿وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ [الأنعام ٥٩].

الوجه الثاني: الأدلة العقلية: ((إن الباري تعالى عالم بما كان وبما يكون وبما لم يكن لو كان كيف يكون....، فدلالة حدث العالم ترد عليهم، وذلك أن الله خلق الموجودات بأسرها، والخالق يستحيل أن لا يكون عالماً بالمخلوق))[4]، وأيضاً ((كل فعل محكم ففاعله عالِم، والعالَم فعلٌ محكم، فصانعه عالِم))[5].

إن المحو المذكور في الآية والإثبات تنوعت عبارات أهل العلم في معناه[6]، وحاصلها يرجع إلى أن المحو والإثبات في الفعل الكوني أو التشريعي مسطور عنده في أم الكتاب، وهذا الذي تدل عليه آخر الآية:﴿وعنده أم الكتاب﴾ فكل ما هو كائن مسطور في أم الكتاب، جرى به القلم بأمر الله، فكتب ما هو كائن من ناسخ ومنسوخ، وسعادة وشقاوة، وسائر ما يكون، وهذا يستلزم سبق علم الله

---

(١) هو موسى بن جعفر (الكاظم) المتقدم ص/١٦٨
انظر: وفيات الأعيان ٣١٥/٣ وشذرات الذهب ٤٨/٢.

(٢) أصول الكافي للكليني ١٠٧/١ رقم (٤).

(٣) انظر: نهاية الوصول للهندي ٢٢٤٢/٦.

(٤) الوصول إلى الأصول – لابن برهان – ١١/٢-١٢.

(٥) المستصفى – للغزالي – ١٧٤/١ [٥٤/١].

(٦) انظر: جامع البيان –للطبري– ١٦٥/١٣/٨-١٧١، و معالم التنزيل –للبغوي– ٣٢٤/٤-٣٢٦، أحكام القرآن للقرطبي ٣٢٩/٩-٣٣٣.

تعالى، ولا يستلزم البداء بأي حال ومن قال بأن المحو والإثبات يجريان في اللوح المحفوظ يقول بسبق علم الله لكل شيء[1]، ولذلك ألزم الجويني من قال بلزوم البداء للنسخ فقال: ((ولئن كان يلزم من تجدد الأحكام البداء، لزم من تجدد الحوادث إماتةً وإحياءاً، وإعاشةً وإرداءاً، ما ادعاه هؤلاء، وليس الأمر كذلك))[2].

أما الدليلان العقليان للرافضة[3] فهما:

١- ((إنه إن علم خلو الفعل من المفسدة، حسن الأمر به وقبح النهي عنه، وإن علم اشتماله على المفسدة قبح الأمر به وحسن النهي عنه، فأحدهما حسن والآخر قبيح لا محالة، و لم يحسن الأمران معاً إلا بحسب اختلاف العلم بذلك))[4].

والجواب: لا نُسلّم أن ما جاز نسخه حسن لذاته أو قبيح لذاته، وإنما هو مما يكون حسناً في حال قبيحاً في حال أخرى، وعكسه، وعندئذ أمكن أن يقال: إن الله تعالى يعلم ((في الأزل استلزام الأمر بفعل من الأفعال للمصلحة في وقت معين، واستلزام نسخه للمصلحة في وقت آخر، فإذا نسخه في الوقت الذي علم نسخه فيه، فلا يلزم من ذلك أن يكون قد ظهر له ما كان خفياً عنه، ولا أن يكون قد أمر بما فيه مفسدة، ولا نهى عما فيه مصلحة، وذلك كإباحته الأكل في الليل من رمضان، وتحريمه في نهاره))[5]، فليس ذلك للبداء، وإنما لسبق العلم بما ينشأ من المصلحة والمفسدة بحسب اختلاف الأوقات والأحوال[6].

٢- ((لو لم يجز عليه البداء لكان فعله على نمط واحد كفعل الطبائع، وذلك ينافي كونه فاعلاً مختاراً - تعالى عن ذلك- إذ الفاعل المختار ما يمكنه الفعل والترك على حسب ما يشاء)) [7].

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٨/٤٨٨-٤٩٢ .

(٢) البرهان في أصول الفقه – للجويني – ٢/٨٤٧، وانظر المنخول للغزالي ٢٨٩.

(٣) الملاحظ أن الرافضة يقولون إن دليل البداء سمعي لا عقلي!.

(٤) نهاية الوصول –للهندي– ٦/٢٢٤١.

(٥) الإحكام –للآمدي– ٣/١١١.

(٦) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري ١/٣٦٨-٣٦٩، و شرح تنقيح الفصول ص٣١٠.

(٧) نهاية الوصول –للهندي– ٦/٢٢٤١.

وفي ذلك قال قائلهم -زرارة بن أعين-[1]:

ولـولا البـدا سَـمَّيْتُه غـيرَ هـائبٍ ... وذِكْـرُ البـدا نَعْـتٌ لِمَـن يَتَقَلَّـبُ

ولـولا البـدا مـا كـان فيـه تَصَـرُّفٌ ... وكـان كَنَـارٍ دَهْـرَهُ يَتَلَهَّـبُ

وكـان كضـوء مشـرق بطبيعـةٍ ... وبـالله عن فِعْـلِ الطبـائع يُرغـبُ[2]

والجواب:

قولهم:" لو لم يجز عليه البداء لكان فعله على نمط واحد كفعل الطبائع" ممنوع، لأن تنوع الفعل إنما هو بحسب الحكمة، أما البداء فمستلزم للجهل، والجاهل لا تستقيم أفعاله وأقواله[3].

وأما قولهم:"وذلك ينافي كونه فاعلاً مختاراً " قلنا: لا ينافيه، وإنما يوافقه -أي أن يفعل حسب مشيئته وحكمته- فالحكمة صفة له، وعليه فليس هناك شيء غيره يقيِّده في فعله، وعليه فتفسيرهم للفاعل المختار بقولهم:"ما يمكنه الفعل والترك على حسب ما يشاء " لا يعارض أنه يفعل بقدرته ومشيئته بحسب الحكمة، فهو العليم بمصالح عباده جل وعلا، فإن فهموا التعارض فليبينوه لنجيب عنه، وكونه سبحانه يفعل بالحكمة هو ككونه يفعل بالإرادة، فإنه ليس كل ما يقدر الله تعالى عليه يفعله، وإنما يفعل ما يريده ويشاؤه- وهم يسلِّمون بهذا- فكذلك نقول: إنه يفعل بقدرته وإرادته وحكمته[4]، والدليل على أن الله لا يفعل كل ما يقدر عليه، وإنما يفعل ما يريده قوله تعالى:﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً﴾ [يونس ٩٩] وغير ذلك من الأدلة، فإيمان كل الناس ممكن مقدور لله، ومع ذلك لم يقع الإيمان من كل الناس لأن الله لم يشأ ذلك[5].

---

(١) زرارة بن أعين بن سنسن رأس الفرقة الزرارية من فرق الرافضة، واسمه عبد ربه، أكبر رجال الشيعة فقهاً وحديثاً ومعرفة بالكلام والتشيع توفي سنة (١٥٠هـ).

انظر: لسان الميزان ٤٧٣/٢-٤٧٤، والأعلام - للزركلي - ٧٥/٣، وانظر عن الزرارية: مقالات الإسلاميين ١٠٠/١، ١٠٦-١٠٧.

(٢) انظر: شرح اللمع ١٩٢/٢، والوصول إلى الأصول ١١/٢، و الإحكام -للآمدي- ١١٠/٣، و نهاية الوصول -للهندي- ٢٢٤٢/٦ [مع اختلاف يسير في بعض الكلمات].

(٣) انظر: نهاية الوصول -للهندي- ٢٢٤٢/٦.

(٤) انظر: منهاج السنة ١٣٥/١، ٤٢١، و مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٣٣/١٦.

(٥) انظر: منهاج السنة ٢٧٠/٣-٢٧١، ومعارج القبول ٣٤٧/٢.

وخلاصة البحث: أن ما كان صفة لله يفعل على وفقها، لا يقال عنه إنه شيء خارجي يقيِّده، إذ الصفة قائمة به ملازمة له جل وعلا.

ثم إنه بالرجوع إلى بعض كتب الرافضة في أصول الفقه يتبين تلونهم في هذه العقيدة الباطلة، فإنه قد قال أبو جعفر الطوسي[1]: ((.... وأما البداء فحقيقته في اللغة الظهور، كما يقال: بدا لنا سور المدينة، وقد يستعمل في العلم بالشي بعد أن لم يكن حاصلا[2] فإذا أُضيفت هذه اللفظة إلى الله تعالى ؛ فمنه ما يجوز إطلاقه عليه، ومنه ما لا يجوز، فالأول هو ما أفاد النسخ بعينه، ويكون إطلاق ذلك عليه على ضرب من التوسع، وعلى هذا يحمل جميع ما ورد عن الصادق عليه السلام من الأخبار المتضمنة لإضافة البداء إلى الله تعالى، دون ما لا يجوز عليه من حصول العلم بعد أن لم يكن، ويكون وجه إطلاق ذلك عليه تعالى التشبيه هو أنه إذا كان ما يدل على النسخ يظهر به للمكلفين ما لم يكن ظاهرا ويحصل لهم العلم بعد أن لم يكن حاصلا، وأطلق على ذلك لفظ البداء[3]، وذكر سيدنا المرتضى[4] وجهاً آخر في ذلك وهو أنه قال: يمكن حمل ذلك على حقيقته بأن يقال: بدا لله بمعنى أنه ظهر له من الأمر ما لم يكن ظاهراً له، وبدا له من النهي ما لم يكن ظاهراً له، لأنه قبل وجوب الأمر والنهي لا يكونان ظاهرين مدركين، وإنما يعلم أنه يأمر وينهى في المستقبل، فأما كونه آمراً وناهياً فلا يصح أن يعلمه إلا إذا وجد الأمر والنهي، وجرى ذلك مجرى أحد الوجهين المذكورين في قوله تعالى:﴿ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم﴾ [محمد ٣١] بأن نحمله على أن المراد به حتى نعلم جهادكم موجوداً، لأن قبل وجود الجهاد لا يعلم الجهاد موجوداً،وإنما يعلم كذلك بعد حصوله،

---

(١) أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي شيخ الشيعة وصاحب التصانيف، تفقه أولاً للشافعي ثم أخذ الكلام وأصول القوم عن المفيد توفي سنة (٤٦٠هـ) وله تصانيف كثيرة منها:"تهذيب الأحكام" والصلاة. انظر: سير أعلام النبلاء (٣٣٤/١٨، وطبقات الشافعية للسبكي١٢٦/٤-١٢٧.

(٢) انظر: لسان العرب ٣٤٧/١-٣٤٨ مادة (بدو) بمعنى الظهور واستصواب شيء علم بعد أن لم يعلم.

(٣) العبارة فيها اضطراب، ولعلها -كما تدل عليها تأويلات بعضهم -: ((ويكون وجه إطلاق ذلك عليه تعالى: ما يدل على النسخ أنه بداء منه لا له، فيظهر به للمكلفين ما لم يكن ظاهراً لهم، ويحصل لهم العلم بعد أن لم يكن حاصلاً لهم...)) وانظر: الغيبة - للطوسي - ٥٥، والتوحيد لابن بابويه ٣٣٥.

(٤) علي بن حسين بن موسى القرشي العلوي - من نسل موسى الكاظم، كان إمامياً معتزلياً ولكنه يكفر من قال بأن القرآن مبدل، ولد سنة (٣٥٥هـ)، وتوفي سنة (٤٣٦هـ)، من مؤلفاته: الذخيرة في الأصول، وهو جامع كتاب نهج البلاغة. انظر: سير أعلام النبلاء ٥٨٨/١٧-٥٩٠.

فكذلك القول في البداء))[1].

والتعليق:

قوله عن الوجه الجائز من معاني البداء: "هو ما أفاد النسخ بعينه" يجاب بأنا نجزم بالفرق بين النسخ والبداء، فقد ذكر العلماء فروقاً بين النسخ والبداء منها:

١-النسخ يخالف البداء في حقيقته،فالنسخ رفع الحكم أو مثله أو بيان زمن الانتهاء[2] - أما البداء فإنه ظهور ما كان خافياً، فاختلفت الحقيقتان[3].

٢- النسخ لا يفضي إلى أمر مستحيل على الله، أماالبداء فيفضي إلى المستحيل وهو الجهل، وذلك مستحيل في حق الله تعالى[4].

ولكن الخلاف على هذا يكون خلافاً في العبارة كما قال أبو إسحاق الشيرازي[5]: ((وإن أرادوا بالبداء ما ذكرناه من ظهور الشيء بعد خفائه، فهذا تصريح بالكفر، وإن أرادوا به النسخ، فقد أخطأوا في العبارة حيث سموا[6] بداءً، وحقيقة البداء ما ذكرناه))[7] ولكن مما يدعوا إلى الريبة في هذا المعنى هو مبالغتهم في الاهتمام بهذه العقيدة، وسردهم فيها روايات كثيرة جداً، وتفردهم بها مشهور بين سائر الطوائف[8]، وهذا يضعف قول الطوسي: "إطلاق ذلك عليه على ضرب من التوسع، وعلى هذا يحمل جميع ما ورد.. إلخ". وأما منعه للمعنى الثاني في قوله: "دون ما لا يجوز عليه من حصول العلم بعد أن لم يكن " فجيد، لكنه ناقضه بما نقله عن المُرتضى وهو:" يمكن حمل

---

(١) عدة الأصول للطوسي ٢٩/٢ وقد نقل كلامه هذا طيب الموسوي في حاشية تفسير القمي١/ ٣٩

(٢) وذلك على حسب اختلاف الأصوليين في تعريف النسخ.

(٣) انظر: الوصول إلى الأصول ١٢/٢-١٣ والمعتمد ٣٦٨/١.

(٤) انظر: الوصول إلى الأصول ١٣/٢ والتبصرة للشيرازي ٢٥٣، والتمهيد للكلوذاني ٣٣٧/٢.

(٥) أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشافعي الإمام الفقيه الأصولي من تصانيفه شرح اللمع والتبصرة في أصول الفقه، توفي سنة (٤٧٦هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء (٤٥٢/١٨-٤٦٤، وتبيين كذب المفتري ٢٧٦-٢٧٨.

(٦) لعل الصواب: سموه.

(٧) شرح اللمع ٤٨٥/١.

(٨) انظر: أصول مذهب الإمامية الإثنى عشرية ٩٣٧/٢-٩٣٨، وفيه ذكر أن مجموع روايات البداء في أصول الكافي: (١٦) رواية، وفي بحار الأنوار (٧٠) رواية !

ذلك على حقيقته بأن يقال "بدا لله بمعنى: ظهر له من الأمر ما لم يكن ظاهراً له، وبدا له من النهي ما لم يكن ظاهراً له "، وقوله:"فأما كونه آمراً وناهياً، فلا يصح أن يعلمه إلا إذا وجد الأمر والنهي".

فهذا كلام باطل غير مستقيم، وعدم إنكار الطوسي له دليل على التخليط والاضطراب، كما هي عادة الروافض في التزام الباطل والجمع بين ما لا يمكن جمعه، فلا عقل ولا دين.

ثم إن ما استدل به من قوله تعالى:﴿ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم﴾ فلا يدل على مطلوبه، لأن هذا العلم، هو العلم الذي يتعلق به الثواب والعقاب، ولا ينافي العلم الأزلي، فكل شيء معلوم لله علماً أزلياً، ويعلمه تفصيلاً، وعند وقوعه يتعلق به علمه على أنه واقع[1]. وهذا هو المعنى الذي حوَّم حوله الغزالي بقوله: ((معناه: أنه يعلم المجاهدة كائنة وحاصلة، وفي الأزل لا يوصف علمه بتعلقه بحصول المجاهدة قبل حصولها))[2]، لكن يأتي النزاع في هذا التعلق، أهو شيء قائم بذات الله أم هو مجرد نسبة وإضافة ؟ والثاني قول الكلابية، والأول هو مقتضى مذهب السلف، بمعنى أن الله يعلم كل ما سيخلقه مفصلاً، ثم لما يخلقه يعلمه كائناً مع علمه الذي تقدم أنه سيكون – وهذا غاية الكمال[3]– وأما قول الكلابية فهو أحد قوليهم، وهو أن العلم له تعلقات حادثة، ويوجد فيهم من منع التعلقات الحادثة للعلم[4].

ومن قال إن هذه التعلقات نسب وإضافات، وهي ليست أموراً وجودية، فقوله ضعيف حتى إن الرازي ضعفه، وأشار إلى حيرته واختيار أبي سهل[5] الصعلوكي له، فقال عن من أجاب الفلاسفة بقوله: (("إن العلم واحد لكن نسبته غير متناهية" وهذا ضعيف، لأن الشعور بالشيء إذا كان لا يتحقق إلا مع هذه النسب، فهذه النسب إن لم تكن موجودة، لم يكن العلم موجوداً، وإن كانت

---

(١) انظر: معالم التنزيل -للبغوي- ١٦٠/١، و الجامع لأحكام القرآن ١٥٧/٢ وفتح القدير ٣٨٤/١، وأضواء البيان ٨٧/١-٨٨، ٢٤/٤.

(٢) المستصفى ٣٥٤/٣ [١٣٨/٢] وانظر كذلك ٢٣٤/١، ٢٣٦، [٧٢/١، ٧٣].

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٠٤/١٦، والرد على المنطقيين ٤٦٤-٤٦٥، وجامع الرسائل ١٧٧/١-١٨١.

(٤) انظر: فواتح الرحموت ٥٨/٢، وتحفة المريد ص٨٤.

(٥) محمد بن سليمان بن محمد العجلي الصعلوكي النيسابوري، الفقيه الشافعي، المتكلم الصوفي، ولد سنة (٢٩٦هـ)، وتوفي سنة (٣٦٩هـ). انظر: سير أعلام النبلاء ٢٣٥/١٦-٢٣٩.

موجودة عاد الإلزام [وهو لزوم وجود موجودات غير متناهية] وقد ذكرنا أن الأستاذ أبا سهل الصعلوكي التزمه))[1].

وبالجملة فإن بحث الرافضة عن البداء لا يخلو من تخليط واضطراب، ومع ذلك فإنا نجزم بأن بعضهم يقول به بالمعنى الباطل ((فزرارة بن أعين وأمثاله يقولون: يجوز البداء عليه، وأنه يحكم بالشيء، ثم يتبين له ما لم يكن علمه، فينتقض حكمه لما ظهر له من خطئه... وكذلك هشام بن الحكم[2]... ممن يقول إنه يعلم ما لم يكن عالماً به))[3].

وقد أحدث الرافضة هذه العقيدة الخبيثة -وعقيدة التقية- إبقاء على مذهبهم القائم على الكذب والباطل، فإنهم إذا نقل لهم عن أحد الأئمة ما يخالف مذهبهم وهو حق في نفسه، قالوا: إن ذلك الإمام قال ما قال تقية، وإذا نقلوا زوراً وبهتاناً عن ظهور إمامهم المنتظر أو أي خبر آخر و لم يقع ما أخبروا به، قالوا: بدا لله شيء آخر، فما أقبح ما ذهبوا إليه. وهاتان العقيدتان - لو عقلوا- تعود على مذهبهم بالإبطال، لأنه جائز عقلاً أن يكون ما عندهم -مما توهموه صواباً عن أئمتهم- قد قيل أيضاً من باب التقية! فلا يبقى وثوق بعد هذا بشيء مما عندهم لو كانوا يعقلون، وكذا يلزمون بعقيدة البداء، فما من شيء يفترضونه أنه بدا لله فيه شيء، إلا ويمكن مقابلتهم بضد ما ذهبوا إليه، أو بتوقع أن يظهر له خلاف هذا الذي ظهر له مؤخراً، تعالى الله عن ذلك كله، ولا يخفى أن من وصل إلى هذه الحال يكون قد انسلخ من الدين، والعياذ بالله.

---

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي /٢٥٦.

(٢) هشام بن الحكم الكوفي الرافضي - إليه تنسب الهشامية من الرافضة الغلاة، له كتب في الرد على المعتزلة وفي التوحيد، توفي سنة (١٨٧هـ) وقيل غير هذا. انظر: سير أعلام النبلاء ١٠/٥٤٣، والملل والنحل للشهرستاني ١/١٨٤-١٨٦.

(٣) قاله شيخ الإسلام في منهاج السنة ٢/٣٩٥.

المطلب الثاني

إحاطة علم الله بالكليات والجزئيات

وهذه المسألة وقعت استطراداً في أصول الفقه حيث إنه لم يخالف أحد من طوائف المسلمين في إحاطة علم الله بالكليات والجزئيات، فالله جل وعلا يعلم تفصيلاً كل شيء وإن كان مما لا يتناهى كنعيم الجنة[1].

لكن الإمام الجويني كتب كلاماً جر عليه اتهاماً بأنه يقول بتناهي علم الله، وأنه لا يعلم ما لا يتناهى إلا على سبيل الجملة لا التفصيل، وكلامه في البرهان نصه هكذا:

((وبالجملة علم الله تعالى إذا تعلق بجواهر لا تتناهى، فمعنى تعلقه بها: استرساله عليها من غير فرض تفصيل الآحاد، مع نفي النهاية، فإن ما يحيل دخول ما لا يتناهى في الوجود، يحيل وقوع تقديرات غير متناهية في العلم، والأجناس المختلفة التي فيها الكلام يستحيل استرسال العلم عليها، فإنها متباينة بالخواص، وتعلق العلم بها على التفصيل مع نفي النهاية محال، وإذا لاحت الحقائق فليقل الأخرق بعدها ما شاء))[2] اهـ

وقد أنكر بعض أهل العلم هذا الكلام على إمام الحرمين، كالمازري[3] في شرحه للبرهان حيث قال: ((أول ما نقدمه تحذير الواقف على هذا الكتاب أن يُصغي إلى هذا المذهب.... ووددت لو محوت هذا من هذا الكتاب بماء بصري))[4] اهـ

وقد استدل المازري على فساد ما ذهب إليه إمام الحرمين بمسلكين:

المسلك الأول بذكر الأدلة الدالة على إحاطة علم الله بكل شيء تفصيلاً:

١- قول الله تعالى:﴿وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٣٩٧/٩.

(٢) البرهان في أصول الفقه للجويني ١١٦/١.

(٣) أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري المالكي العلامة البحر المتفنن مصنف كتاب المعلم بفوائد مسلم، وكتاب إيضاح المحصول في الأصول توفي سنة(٥٣٦هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء (١٠٤/٢٠)، وفيات الأعيان ٢٨٥/٤ وشذرات الذهب ١١٤/٤.

(٤) نقلاً عن طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٢٠١/٥.

[الأنعام٥٩].

فقوله تعالى :﴿وعنده مفاتح الغيب﴾ فيه بيان اختصاص الله جل وعلا بالغيب، وقوله:﴿لا يعلمها إلا هو﴾ فيه تأكيد لمضمون ما قبله، وقوله:﴿ويعلم ما في البر والبحر﴾ فيه بيان لتعلق علم الله تعالى بالمشاهدات، وفي هذا تنبيه إلى أن ما في الشهادة والغيب كله سواء في الجلاء بالنسبة إلى علم الله، وفيه أن الله يعلم ما فيهما من الموجودات مفصلة على اختلاف أجناسها وأنواعها وتكثر أفرادها، وقوله:﴿وما تسقط من ورقة إلا يعلمها﴾ فيه بيان لإحاطة علمه وتعلقه بأحوال الموجودات المتغيرة، وقوله:﴿ولا حبة﴾ عطف على ورقة، وقوله: ﴿في ظلمات الأرض﴾ أي في بطون الأرض، والجار والمجرور متعلق بمحذوف صفة لحبة أي: ولا حبة كائنة في ظلمات الأرض إلا يعلمها، وقوله:﴿ولا رطب ولا يابس﴾ معطوفان على ما تقدم -وهو من عطف العام على الخاص المعطوف على العام، إذ هما يعمان ما في البر والبحر، فكل ذلك يعلمه الله جل وعلا تفصيلاً[(١)].

٢] وقوله تعالى:﴿يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها، وما ينزل من السماء وما يعرج فيها﴾ [الحديد ٤].

٣] وقوله: ﴿وما تكون في شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهوداً إذ تفيضون فيه وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين﴾ [يونس ٦١].

٤] وقوله:﴿ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً﴾ [غافر ٧].

٥] وقوله:﴿لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً﴾ [الطلاق ١٢].

المسلك الثاني للمازري في مناقشة إمام الحرمين – مسلك عقلي-:

وهو أن ما استرسل عليه علم الله تعالى – وهو ما لا يتناهى – إما أن يخرج منه شيء إلى الوجود، وإما ألا يخرج منه شيء ؛

فإذا قيل: لم يخرج منه شيء لزم إنكار دوام نعيم أهل الجنة، وهو باطل.

وإذا قيل خرج منه شيء – فردان أو ثلاثة – فههنا ثلاثة احتمالات: إماأن يقال: إن الله لم

---

(١) انظر: فتح القدير – للشوكاني – ١٢٣/٢، وروح المعاني- للألوسي – ١٧٠/٧-١٧٢، وتيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان – للسعدي – ص/٢٢١، ودرء تعارض العقل والنقل ١٠/١٨٦.

يعلمها تفصيلاً،فيلزم حينئذ أن يكون الله جاهلاً بكل شيء، ولا شك في بطلانه.

وإما أن يقال: إن الله يعلمها على التفصيل بعلم حادث لم يكن، وهذا مذهب الجهمية وهو باطل.

وعندئذ لم يبق إلا الاحتمال الأخير وهو أن الله يعلمها أزلاً على التفصيل، ويفرض ذلك في كل ما خرج من تلك الأفراد إلى الوجود، حتى يؤدي إلى إثبات علم الله تعالى بالتفصيل فيما لا يتناهى[1].

هذا وقد سلك ابن السبكي[2] مسلكين في الدفاع عن إمام الحرمين:

المسلك الأول: وهو بالنقل من كتب الجويني الكلامية كالشامل والإرشاد ليثبت صراحة بأن إمام الحرمين قائل بإثبات علم الله على التفصيل بكل شيء، وهو كما قال، فمن ذلك:

قال إمام الحرمين في الإرشاد: ((الباري تعالى متصف بعلم واحد، متعلق بما لم يزل ولا يزال، وهو يوجب له حكم الإحاطة بالمعلومات على تفاصيلها، ولا يتعدد علمه بتعدد المعلومات)) [3].

بل قد صرح في البرهان في رده على اليهود زعمهم عدم جواز النسخ بإحاطة علم الله فقال: ((وإن زعموا أن النسخ ممتنع من جهة إفضائه إلى البداء، والقديم سبحانه وتعالى متعال عنه، فلا حقيقة لهذا، فإن البداء إن أريد به تبيين ما لم يكن متبيناً في علمه، فليس هذا من شرط النسخ، فإن الرب تعالى كان عالماً في أزله بتفاصيل ما لم يقع فيما لا يزال))[4] اهـ.

قال الزركشي بعد نقله هذا الكلام -وهو يدافع عن إمام الحرمين-: ((وفي هذا أخذ بيده، وهو متأخر عن الذي قاله في صدر الكتاب))[5] اهـ

المسلك الثاني لابن السبكي في دفاعه عن إمام الحرمين:

---

(١) انظر: طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ١٩٣/٥-١٩٥. وانظر أدلة عقلية أخرى ومناقشات للفلاسفة في درء تعارض العقل والنقل ١٧٧/١٠-١٩٦.

(٢) أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي الأنصاري الشافعي الأشعري من مؤلفاته: طبقات الشافعية الكبرى، وشفاء السقام في زيارة خير الأنام توفي سنة (٧٥٦هـ).

انظر: طبقات الشافعية الكبرى ١٤٦/٦، والدرر الكامنة ١٣٩/١٠.

(٣) الإرشاد للجويني ص١٠٤-١٠٥.

(٤) البرهان في أصول الفقه ٨٤٧/٢ فقرة ١٤٢٥.

(٥) البحر المحيط للزركشي ٩٦/١.

وهو بتأويل كلام الجويني، وذكره القواعد التي بنى عليها دليله، وتلك القواعد هي: ((إحداها:أن الله عز وجل عالم بكل شيء الجزئيات والكليات لاتخفى عليه خافية.

والثانية: أن الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه، فيعلم الأشياء المجملة التي لا يتميز بعضها عن بعض مفصلة، وهذا خلاف مذهب ابن سينا حيث زعم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات الشخصية إلا على الوجه الكلي، وذلك كفر صراح.

والثالثة: أن الأجناس المختلفة التي فيها الكلام متناهية بخواصها أي بحقائقها متميز بعضها عن بعض))[1] اهـ.

وحقيقة المسألة كما ذكر ابن السبكي هو أن ما لا يتناهى هل هو في نفسه متميز بعضه عن بعض أو لا؟ فإن كان غير متميز وجب أن يعلمه الله كذلك، وإن كان متميزاً وجب أن يعلمه على التفصيل، وإمام الحرمين ينازع في هذا[2]، وخلاصة رأيه أنه يمنع تعلق العلم التفصيلي بما لا تفصيل له، لأن ما لا يتناهى لا يتميز بعضه عن بعض، والله يعلم الأشياء على ما هي عليه، وبه يعلم امتناع تعلق علمه التفصيلي به[3].

ثم إن ابن السبكي أجاب عن مسلك المازري الثاني المنقول آنفاً ذاكراً: بأن ((للإمام أن يجيب: يعلمها بالعلم القديم الواحد، إلا أن العلم القديم يشملها معدومة على سبيل الإجمال لعدم تفصيلها حالة العدم في نفسها، ويشملها موجودة على سبيل التفصيل وإن لم تتناهى، فلا جهل ولا جهمية ولا علم تفصيل بما لا تفصيل له))[5]اهـ

ثم بعد تلك المحاولات لتأويل كلام الجويني قال ابن السبكي مبيناً أن كلام الجويني فيه ما فيه: ((هذا أقصى ما عندي في تقرير كلام الإمام، ثم أنا لا أوافقه على أن ما لا يتناهى لا تفصيل ولا تمييز له، بل هو مفصل مميز... ودعواه: أن مما يحيل دخول ما لا يتناهى في الوجود وقوع تقديرات غير متناهية في العلم: دعوى لا دليل عليها، فمن أين يلزم من كون الموجود متناهي العدد، أن يكون

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى ٥/١٩٩.

(٢) انظر: طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٥/١٩٩.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٥/٢٠٢.

(٥) طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٥/٢٠٥.

المعلوم متناهياً؟ وقوله: إن دخول ما لا يتناهى في الوجود مستحيل، كلام مجمج، فإنه دخل وخرج عن كونه غير متناه، ولئن عنى بغير المتناهي: الذي لا آخر له، فنعيم أهل الجنة يدخل في الوجود، وهو لا يتناهى، وإن عنى ما لا يحيط العلم بجملته ؛ فإن أراد علم البشر[1] فصحيح، لأن علمهم يقصر عن إدراك ما لا يتناهى مفصلاً، وإن عنى علم الباري فممنوع، بل هو محيط بما لا يتناهى تفصيلاً))[2]اهـ.

ثم بعد هذا كله يظهر ما يلي:

١- إن إمام الحرمين لا يقول بقول الفلاسفة، لأنهم ينكرون العلم بالجزئيات مطلقاً فيقولون: إن الله -تعالى عن ذلك- لا يعلم شيئاً منها أصلاً لا ما دخل في الوجود ولا ما لم يدخل، أما إمام الحرمين فإنه يرى أن العلم لا يتعلق بما لم يدخل في الوجود لعدم تناهيه، أما ما دخل في الوجود فإنه يعلمه [3]، لكن لما كانت عبارته مشكلة شنع عليه المازري وغيره، وإن قال بعد ذلك: ((لعل أبا المعالي لا يخالف في شيء من هذه الحقائق، وإنما يريد الإشارة إلى شيء آخر، وإن كان مما لا يحتمله قوله إلا على استكراه وتعنيف))[4].

٢- إنه بعد تأويل كلام إمام الحرمين لا يزال الإشكال باقياً في كلامه، ولذلك اضطر ابن السبكي أن يذكر عدم موافقته له فيما ذهب إليه، بل صار يذكر احتمالات في كلامه تؤول إلى أن ما ذهب إليه إمام الحرمين قريب من مذهب الجهمية القائلين بأن الله يعلم الموجودات بعلم حادث، ولذلك قال الزركشي: ((الذي أراده الإمام -هو أن العلم لا يتعلق بما لم يدخل في الوجود، لعدم تناهيه، أما ما دخل الوجود فإنه يعلمه، وهو قريب من مذهب جهم[5] وهشام، غير أنهما يقولان

---

(١) لكن هذا خارج المراد من كلام إمام الحرمين.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى ٢٠٥/٥.

(٣) ويؤيد هذا ما في كتبه الكلامية الأخرى بل وما في البرهان من كلام متأخر عن كلامه المشكل صرح فيه بإحاطة علم الله تفصيلاً بكل شيء كما تقدم ص/ ١٧٨ وانظر البحر المحيط للزركشي ٩٦/١.

(٤) طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٢٠٧/٥.

(٥) أبو محرز جهم بن صفوان السمرقندي المتكلم، هو الذي أشهر القول بخلق القرآن، وإليه تنسب الجهمية. قتل سنة (١٢٨هـ).

انظر: ميزان الاعتدال (٤٢٦/١).

بعلوم حادثة، والإمام يقول بعلم واحد قديم)) [1]اهـ.

وقال الذهبي[2]: ((قال المازري: في شرح البرهان في قوله: إن الله يعلم الكليات لا الجزئيات، وددت لو محوتها بدمي، وقيل: لم يقل بهذه المسألة تصريحاً[3]، بل ألزم بها لأنه قال بمسألة الاسترسال فيما ليس بمتناه من نعيم أهل الجنة، فالله أعلم، قلت: هذه هفوة اعتزال هُجر أبو المعالي عليها، وحلف أبو القاسم القشيري[4] لا يكلمه ونُفي بسببها))[5].

إنه بعد كل هذا العرض والمناقشة لكلام إمام الحرمين وتأويله ليتوافق مع ما عرف من مذهبه المخالف للفلاسفة، وبعد بقاء احتمال قرب كلامه من مذهب الجهمية، يضاف هنا ما نقله الذهبي بقوله: ((ونفي بسببها، فجاور وتعبَّد وتاب، -ولله الحمد- منها، كما أنه في الآخر رجح مذهب السلف في الصفات وأقره)) [6]اهـ.

وبعد نقل توبته لا يجوز التشنيع عليه، كما أنه قبل توبته لا يمكن حمل كلامه بالمطابقة على مذهب الفلاسفة، وإنما هو يقرب من الجهمية، ويبقى الرد على كلامه متعيناً لئلا يغتر به الواقف على كتابه البرهان، بل ويحذر منه كما نص المازري -والله أعلم.

---

(١) البحر المحيط للزركشي ١/٩٦.

(٢) الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي - تركماني الأصل، ولد سنة (٦٧٣هـ) وكان أكثر أهل عصره تصنيفاً، ومن مصنفاته تاريخ الإسلام، وميزان الاعتدال، والعلو، وغيرها، توفي سنة (٧٤٨هـ). انظر: الدرر الكامنة ٣/٣٣٦.

(٣) وهذا هو الصحيح والعبارة الأولى (إن الله يعلم الكليات لا الجزئيات) لا توجد في البرهان أصلاً.

(٤) أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري الشافعي الصوفي صاحب الرسالة في التصوف توفي سنة (٤٦٥هـ).

انظر: تبيين كذب المفتري ص٢٧١، و سير أعلام النبلاء (٢٢٧/١٨).

(٥) سير أعلام النبلاء (٤٧٢/١٨).

(٦) المصدر نفسه. نعم لقد صرح الجويني في الرسالة النظامية بترجيح مذهب السلف في الصفات، إلا أنه لم يتحرر عنده، فزعم أنه التفويض.

المطلب الثالث

تعلق علم الله بالمعلوم بعد وجوده

وهذه المسألة وقعت كذلك استطراداً في كتب أصول الفقه خاصة في مقدماته، فلما عرف أوائل المعتزلة نفاة الصفات العلمَ بأنه اعتقاد الشيء[1]، وأرادوا نفي أن يكون لله علم قائم به، اضطر الأشاعرة ومن نحا نحوهم أن يقسموا العلم إلى قسمين، قديم ومحدث، فالأول أطلقوه على علم الله سبحانه ووصفوه بأنه لا يقبل الإضافة ولا التغيير[2].

والمسألة راجعة إلى صفات الله الاختيارية، فهل عند حصول وحدوث المعلوم يتعلق بالباري علم لا ينافي العلم السابق المحيط الشامل؟

وللمتكلمين فيها قولان[3]:

القول الأول: قول الأشعري وعامة أصحابه، إن لله علماً واحداً قديماً أزلياً، وهو يعلم المستقبلات بالعلم نفسه لا يتجدد له عند وجودها نعت ولا صفة، وإنما يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم، وهو كذلك قول طوائف من نفاة الصفات إلا أنهم يقولون: يتجدد التعلق بين العالم والمعلوم لا بين العلم والمعلوم، لإنكارهم صفة العلم.

والقول الثاني: قول غلاة القدرية وهو: أن الله لا يعلم المحدثات إلا بعد حدوثها، وهم الذين يقولون إن الأمر أنف، وإن الله لم يعلم أفعال العباد إلا بعد وجودها، وقد نص الأئمة على تكفيرهم، ويدخل فيهم غلاة الرافضة القائلون بالبداء.

هذا وقد حكى إمام الحرمين قولا ثالثاً – وهو للجهم- أن الله عالم لنفسه، وهو في الأزل كان عالمًا بنفسه وبما سيكون، فإذا خلق العالَم وتجددت المعلومات، أحدث لنفسه علوماً بها يعلم المعلومات الحادثة، فتقع العلوم متقدمة على الحوادث وأنها في غير محل[4].

والصحيح: أن علم الله من لوازم ذاته، فهو سبحانه عالم بما سيكون قبل أن يكون ومن خالف

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص/٤٦، والعدة – لأبي يعلى – ١/٧٨-٧٩، والإرشاد للجويني ص/٣٤، والبرهان له ١/٩٨.

(٢) انظر: العدة – لأبي يعلى – ١/٨٠، والإرشاد للجويني ص/٣٥، وشرح الكوكب المنير ١/٦٥،٦٦.

(٣) انظر: رسالة في مسألة تحقيق علم الله – لشيخ الإسلام ابن تيمية- ضمن جامع الرسائل- ١/١٧٧-١٨٣.

(٤) انظر: الإرشاد للجويني ص ١٠٣.

في هذا فهو كافر، أما المسألة الدقيقة[1] وهي: هل عند تجدد الحوادث والمعلومات يتجدد للباري علم أو لا؟ فالذي دل عليه القرآن أنه يتجدد لله علم بكون الشيء، فالشيء قبل كونه يعلمه الله أنه سيكون، وبعد كونه يعلمه قد كان، فما سيكون يعلم أنه سيكون، وما هو كائن أو قد كان يعلمه كذلك، ولا شك أن هذا من كمال الباري سبحانه[2].

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أنه قد ورد في القرآن نحو بضعة عشر آية[3] فيها إثبات تجدد علم الباري مع إثبات علمه السابق الأزلي التفصيلي، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه﴾ [البقرة ١٤٣]، فهذا العلم المذكور في الآية هو من نوع العلم الذي يتعلق بالمعلوم بعد وجوده، ويترتب عليه المدح والذم والثواب والعقاب، وأما العلم الأول فهو العلم بما سيكون، وبمجرده لا يترتب ثواب ولا عقاب ولا مدح ولا ذم[4].

ولنسرد الآن بعض تلك الآيات التي أشار إليها شيخ الإسلام ابن تيمية.

١- الآية التي في البقرة وقد تقدمت.

٧- قول الله تعالى: « أم حسبتم أن تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم » [التوبة ١٦]

٢- قوله تعالى ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء﴾ [آل عمران ١٤٠].

٣- ﴿أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين﴾ [آل عمران ١٤٢].

٤-٥- ﴿أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم﴾ إلى قوله ﴿فبإذن الله وليعلم المؤمنين وليعلم الذين نافقوا﴾ [آل عمران ١٦٥-١٦٧].

٦- « يا أيها الذين آمنوا ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله أيديكم ورماحكم ليعلم الله من يخافه بالغيب » [المائدة ٩٤]

٨- ﴿ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا﴾ [الكهف ١٢].

٩- « وما كان له عليهم من سلطان إلا لنعلم من يؤمن بالآخرة » [سبأ ٢١]

١٠- ﴿ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين﴾ إلى قوله:

١١-١٢- ﴿وليعلمن الله الذين آمنوا وليعلمن المنافقين﴾ [العنكبوت ٣، ١١].

١٣- « وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب » [الحديد ٢٥]

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٩/٣٩٧.

(٢) انظر تعليق الشيخ عبدالرزاق عفيفي على إحكام الآمدي ١/١٢ هامش (٢).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل ١٠/١٨٧.

(٤) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٨/٤٩٦.

١٤- ﴿ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم﴾ [محمد ٣١].

أما ما ذهبت إليه الأشعرية والكلابية من أن المتجدد هو التعلق فقط، وهو نسبة وإضافة غير وجودي، فشيء غير معقول، وقد تقدم حل إشكالهم في مسألة حلول الحوادث سابقاً بما أغنى عن إعادته هنا(١).

وأما رأي الجهمية الغلاة فظاهر البطلان، ولذلك لم يوافقهم عليه أحد، إذ يلزم من ذلك إثبات الجهل لله – تعالى عن ذلك –، فيلزم عدم خلقه للمخلوقات لأنها لا تكون إلا بعد العلم. وكذلك القول بإثبات علم لا يقوم بالعالم مجرد سفسطة.

وأما ما ذهب إليه الجهم فمبني على باطلين:

الأول: إثبات عالمية الله دون علمه، وقد سبق بيان بطلانه(٢).

الثاني: إثباته لعلم حادث في غير محل، وهذا باطل ببداهة العقل، وقد رده عليه سائر الطوائف.

---

(١) انظر ص/ ١٥٠

(٢) انظر ص/ ١٦٠

المبحث الثالث

صفة الكلام

لقد أكثر الأصوليون من البحث في هذه الصفة في مواضع من علم أصول الفقه، وتلك المواضع هي:

١- عند تعريفهم للحكم.

٢-تكليف المعدوم وأمره وخطابه.

٣- عند تعريف الأمر والنهي والخبر... إلخ.

٤- هل للأمر صيغة؟

٥-هل الأمر بالشي هو عين النهي عن ضده، وكذا النهي.

٦-الدليل الأول -وهو القرآن.

والأقوال المذكورة في أكثر كتب الأصول التي وقفت عليها هي أقوال المعتزلة والأشعرية، وقل من يذكر قول أهل السنة والجماعة[(١)].

والأشعرية كثر اضطرابهم في هذه الصفة، لأنهم قائلون بإثبات الكلام النفسي فقط، ولما كان الأصولي غرضه البحث في الألفاظ، فإنهم يضطرون لتعريف الشيء الواحد بتعريفين، فمثلاً الأمر يعرّفونه تارة باعتباره نفسياً، وتارة باعتباره لفظياً.

وأما المعتزلة فقالوا بما لا يعقل من إثبات كلام لله ليس صفة قائمة به، ولا شك أنه توجد أقوال أخرى في صفة الكلام، لكن سأقتصر على الأقوال الثلاثة فقط - إن شاء الله - لكونها هي التي وقفت عليها مبحوثة في كتب أصول الفقه.

---

(١) انظر أقوال الناس في صفة الكلام في منهاج السنة النبوية ٢/٣٥٩-٣٦٣، ونقلها عن شيخ الإسلام: ابن أبي العز في شرح العقيدة الطحاوية ١٧٩-١٨٠، وابن النجار في شرح الكوكب المنير ٢/١٠٠-١٠٣.

المطلب الأول

المذاهب الثلاثة المشهورة في صفة الكلام

أولاً: قول أهل السنة والجماعة في صفة الكلام.

أهل السنة يقولون إن الله متصف بالكلام، وأن نوع كلامه قديم، وهو يتكلم بما شاء متى شاء، وأن كلامه سبحانه بصوت يسمع، فقد كلم من أراد من رسله وملائكته، وسمعوا كلامه حقيقة، ولا يزال سبحانه يتكلم بقضائه وتسمعه ملائكته، وسيتكلم مع أهل الجنة ومع أهل النار يوم القيامة بما يناسبهم، فكلام الله سبحانه شامل للفظ والمعنى[1].

وبحث ذلك في المسائل الآتية:

١-حقيقة الكلام لغة وشرعاً.

٢- الأدلة على إثبات الكلام صفة لله.

٣-الأدلة على أن كلام الله متعلق بالمشيئة وأنه بصوت يسمع.

حقيقة الكلام

والمراد إثبات أن الكلام إذا أطلق شمل اللفظ والمعنى، وإذا أريد به اللفظ فقط أو المعنى فقط ذكرت معه قرينة تدل عليه.

قال ابن فارس[2] عنه إنه: ((يدل على نطق مفهم))[3] وقد عدَّه أصلاً مستقلاً عن الكَلْم الذي هو الجرح، وكلامه ظاهر في أن الكلام إذا أطلق شمل اللفظ والمعنى.

وقد ورد في كتاب الله تعالى ما يدل لذلك، فمن ذلك قول الله تعالى لرسوله زكريا عليه السلام: ﴿قال ربي اجعل لي آية قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاث ليال سوياً (فخرج على قومه من

---

(١) انظر على سبيل المثال – لا الحصر -: التوحيد – لابن خزيمة – ٣٤٦/١، ٣٥٩، ٣٦٥، ٣٦٨، ٣٨٦، ٣٩٩، والتوحيد – لابن منده – ١٢٩/٣، ١٣٩، ١٤١، ١٤٦، ١٤٨، ١٥٠، ومنهاج السنة النبوية ٣٦٢/٢، وشرح الكوكب المنير ٢٤/٢، ١٠٣، ١٠٦.

(٢) هو أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا من أئمة اللغة، كان شافعياً ثم صار مالكياً، وقد ذكر عنه أنه على مذهب أهل الحديث توفي سنة ٣٩٥هـ.

انظر: معجم الأدباء ٨٠/٤ والديباج المذهب ١٦٣/١.

(٣) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ١٣١/٥.

المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشياً﴾ [مريم ١٠-١١] فلم يجعل الله عز وجل إشارته من الكلام المطلق[١]. ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿فقولي إني نذرت للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم إنسياً﴾ [مريم ٢٦] والحجة في الآية أنها لما سئلت في ولدها عيسى عليه السلام من أين أتت به، قال الله تعالى: ﴿فأشارت إليه قالوا كيف نكلم من كان في المهد صبياً﴾ [مريم ٢٩] فلم تكن إشارتها الدالة على ما في نفسها من الكلام المطلق الذي صامت عنه، وذلك دال على أن ما في النفس لا يسمى كلاماً إلا إذا قيّد[٢].

وقد ورد في السنة كذلك ما يدل على أن الكلام إذا أطلق شمل اللفظ والمعنى، فمن ذلك قول الرسول -ﷺ-: ((إن الله عفى لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به أو تعمل به))[٣] فلم يسم حديث النفس كلاماً بإطلاق، وجعله معفواً عنه حتى يتكلم به باللسان أو يُعمل به.

وكذلك العرف، سواء كان عاماً أو خاصاً دال على أن مسمى الكلام هو اللفظ والمعنى جميعاً، ((وأهل العرف كلهم يسمون الناطق متكلماً ومن عداه ساكتاً أو أخرس))[٤] ذلك أن الكلام يتكلم به بنو البشر، فيجدون في أنفسهم معنى الكلام ضرورة، ويفرقون بين المتكلم والساكت والأخرس[٥]، وأما في العرف الخاص فإنه قد ((اتفق الفقهاء بأجمعهم على أن من حلف لا يتكلم، فحدث نفسه بشيء دون أن ينطق بلسانه، لم يحنث، ولو نطق حنث))[٦].

الأدلة على إثبات الكلام صفة لله تعالى

والمقصود هنا ذكر الأدلة من كتاب الله تعالى وسنة رسوله -ﷺ- الدالة على أن الله له الكلام، وأن كلامه صفة له غير مخلوق، وهو بصوت يسمع وأنه يتعلق بمشيئته.

ولا شك أن الأدلة كثيرة جداً، ولذلك فيكفي ذكر بعضها، ولا شك أيضاً أن بعض هذه الأدلة من قبيل الخبر الصادق، وبعضها متضمن للبرهان على إثبات الصفة.

---

(١) انظر: روضة الناظر ٢/٦٤.

(٢) انظر: مذكرة أصول الفقه للشنقيطي ١٨٩.

(٣) متفق عليه أخرجه البخاري في مواضع منها: الأيمان والنذور - باب ١٥ إذا حنث ناسياً رقم (٦٦٦٤) [صحيح البخاري - مع فتح الباري- ١١/٥٥٧] وأخرجه مسلم ١/١١٦، - كتاب الإيمان باب ٥٨ - تجاوز الله عن حديث النفس والخواطر بالقلب ما لم تستقر - رقم ١٢٧.

(٤) روضة الناظر ٢/٦٥.

(٥) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦/٥٣٣.

(٦) روضة الناظر ٢/٦٥.

فمن الأول قول الله تعالى: ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾ [النساء ١٦٤] فنص الله على خصوصية موسى عليه السلام بتكليمه، وأكد ذلك بالمصدر ﴿تكليماً﴾ وذلك ينفي احتمل المجاز كالإشارة والكتاب والإرسال، ولذلك قال: ﴿إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي﴾ [الأعراف ١٤٤] وجاء في السنة قول آدم عليه السلام لموسى عليه السلام في محاجتهما: ((يا موسى، اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده...))[1].

وقال الله تعالى: ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله﴾ [البقرة ٢٥٣] فالرسل قد أوحى الله إليهم، فاشتركوا في الوحي، لكن خصّ الله بعضهم بتكليمه دون مبلّغ من وراء حجاب، وفي ذلك الدلالة الواضحة على أن الله يتكلم.

ويزيد ذلك توكيداً لا يبقى للشك فيه مجال ما أخبر الله به من تكليمه لموسى عليه السلام بقوله: ﴿وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى (إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري﴾ [طه - ١٤] فهذا كلام لا يجوز أن يقوله مخلوق لنفسه[2].

وقال الله تعالى: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه﴾ [التوبة ٦] فالكلام صفة لا يقوم إلا بموصوف، وقد أضافه الله إليه، فيكون صفة له سبحانه.

وأما النوع الثاني من الأدلة الدالة على إثبات الكلام صفة لله تعالى، فهو ما تضمن البرهان العقلي، ولنمهد لذلك فنقول:

إن الصفة إذا كانت كمالاً لا نقص فيها بوجه من الوجوه، فالله أولى أن يتصف بها، ذلك أن الكمال ثابت لله تعالى، وثبوت ذلك الكمال يستلزم نفي نقيضه[3]، وعندئذ نقول:

قال الله تعالى: ﴿وضرب الله مثلاً رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كَلٌّ على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم﴾ [النحل ٧٦] فالأول مثل العاجزعن الكلام والفعل فهو ((أبكم لا يقدر على شيء)) والآخر له صفات هي نقيض ما للأول، فهو متكلم آمر بالعدل وهو في فعله على صراط مستقيم، فهو عادل في أمره

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٥١٣/١١ مع الفتح) كتاب القدر - باب تحاج آدم وموسى رقم (٦٦١٤)؛ وأخرجه مسلم (٢٠٤٢/٤) كتاب القدر باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام رقم (٢٦٥٢).

(٢) انظر: التوحيد لابن خزيمة ٣٣٢/١-٣٣٥، ومنهاج السنة ٤٢٤/٥-٤٢٥.

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية ٣٦٠/٢-٣٦٢، ودرء تعارض العقل والنقل ٢٩/١-٣٠، ومنهاج السنة ٣٦٠/٣، وشرح الكوكب المنير ٢٤/٢.

مستقيم في فعله، فالآية دالة على أن المتصف بالكمال أولى ممن لا يتصف به، ومن الكمال أمره بالعدل، والأمر نوع من الكلام[1].

وقال الله تعالى: ﴿واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلاً جسداً له خوار ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً اتخذوه وكانوا ظالمين﴾ [الأعراف ١٤٨]، قد أبطل الله ألوهية العجل بنقصه، وقد ذكر من نقصه في هذه الآية عدم تكلمه وهدايته، فدل ذلك على أن الذي يتكلم ويهدي إلى الحق أكمل ممن لا يتكلم ولا يهدي، والله أحق بهذا الكمال كما قال: ﴿قل هل من شركائكم من يهدي إلى الحق قل الله يهدي للحق...﴾ [يونس ٣٥].

وما تقدم من الأدلة يدل على أن الله يتكلم بكلامه، فدل ذلك على أنه صفة له، ليس بمخلوق، ولكن لزيادة البيان نذكر أدلة أخرى على كونه غير مخلوق، علماً بأنه سيأتي - إن شاء الله - الرد على من زعم أنه مخلوق بذكر شبهاته والرد عليها، وأما هنا فنذكر أربعة أنواع من الأدلة؛

الأول: إن الله نص في كتابه العزيز على التفريق بين الخلق والأمر كما قال: ﴿إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين﴾ [الأعراف ٥٤] فميز الله الأمر من الخلق وبمثل ذلك احتج الأئمة[2] على كون الكلام غير مخلوق كسفيان[3] وأحمد بن حنبل، ولا شك أن الأمر أحد أنواع الكلام، ويؤكد ذلك أن الله نص في كتابه على أنه يخلق الخلق بأمره ﴿كن﴾ فدل ذلك على أن أمره ليس من جملة المخلوقات[4]، ومن ذلك ما ذكره أهل العلم أن الله قال في كتابه: ﴿الرحمن علّم القرآن خلق الإنسان﴾ [الرحمن ١، ٢،٣] قالوا: إن الله لما ذكر القرآن بيّن أنه يعلمه، ولما ذكر الإنسان بيّن أنه خلقه، مما يدل على التغاير بين الخلق

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦/٨٠-٨٢، ١٠/١١٦، وأعلام الموقعين - لابن القيم - ١/١٦١-١٦٢، وتيسير الكريم الرحمن - للسعدي - ص/٣٩٧.

(٢) انظر: خلق أفعال العباد للبخاري ص٣٨، والسنة لعبد الله بن أحمد ١/١٠٣،١٣٩، ١٦٩.

(٣) أبو محمد سفيان بن عيينة بن أبي عمران الكوفي الإمام الحافظ الحجة الفقيه ولد سنة ١٠٧هـ وتوفي سنة ١٩٨هـ

انظر: الجرح والتعديل ١/٣٢، وسير أعلام النبلاء (٨/٤٥٤).

(٤) انظر: الحيدة والاعتذار - للكناني - ٣٧-٣٨، وخلق أفعال العباد للبخاري ٣٧-٣٨، والتوحيد لابن خزيمة ١/٣٩١-٣٩٢، والتوحيد - لابن منده - ٣/١٢٩، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة ٢/٢١٨-٢١٩، والحجة في بيان المحجة ١/٢٢٨، ٢٩٦، ٢/٢١٢، ٤٣٢.

والقرآن الذي هو نوع من كلام الله[1].

الثاني: لقد وردت الاستعاذة بكلمات الله، ومن ذلك قول الرسول -ﷺ- وهو يعوِّذ الحسن والحسين – رضي الله عنهما – : ((أعيذكما بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة))[2]، وقوله لرجل لدغته العقرب: ((أما لو قلت حين أمسيت: أعوذ بكلمات الله التامة من شر ما خلق، لم تضرك))[3] إلى غير ذلك من الأدلة، ووجه الاستشهاد: أنه قد ورد في الشرع الاستعاذة بكلمات الله، ومعلوم أنه لا تجوز الاستعاذة بمخلوق، فدل ذلك على أن كلمات الله غير مخلوقة، وقد ذُكِر دليل الاستعاذة بكلمات الله، أما كون الاستعاذة بمخلوق لا تجوز، فلأن الاستعاذة مما لا تصلح إلا بالله فهي نوع من أنوع الاستعانة والدعاء، وهي أخص لكونها التجاء إلى الله مما يخاف ضرره، وقد بيَّن الله في كتابه أن إجابة المضطرين من خصائصه[4] فقال تعالى: ﴿أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء، ويجعلكم خلفاء الأرض أإله مع الله قليلاً ما تذكرون﴾ [النمل ٦٢]، وقد نص الأئمة على ذلك، فمن ذلك ما قاله نعيم بن حماد الخزاعي[5]، ((دلت هذه الأحاديث على أن القرآن غير مخلوق، إذ لو كان مخلوقاً لم يُستعذ بها، إذ لا يستعاذ بمخلوق، قال الله تعالى: ﴿فاستعذ بالله﴾ [الأعراف ٢٠٠، النحل ٩٨، غافر ٥٦، فصلت ٣٦]))اهـ[6].

وبنحوه قال الإمام البخاري[7] والإمام ابن خزيمة[8].

الثالث: وردت أدلة كثيرة في كتاب الله فيها بيان أن القرآن منزل من عند الله ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق﴾ [الأنعام ١١٤] وقال: ﴿قل

---

(١) انظر: الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية لابن قتيبة ص٦١، والحيدة والاعتذار – للكناني – ٨٥.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (٦/٤٧٠ مع الفتح) كتاب الأنبياء – باب (١٠)، رقم (٣٣٧١).

(٣) أخرجه مسلم (٤/٢٠٨١) كتاب الذكر والدعاء... باب في التعوذ من سوء القضاء... رقم (٢٧٠٩).

(٤) انظر: جامع البيان – للطبري – ١١/٢٠/٢-٥، وأضواء البيان ٧/٦١٨-٦٢١.

(٥) هو أبو عبد الله نعيم بن حماد بن معاوية الخزاعي المروزي أحد أئمة السنة له كتاب في الرد على الجهمية، وكان ثقة صدوقاً في نفسه وتكلموا في ضبطه توفي سنة ٢٢٩هـ.
انظر: الجرح والتعديل ٨/٤٦٢، و سير أعلام النبلاء ١٣/٣٩٣.

(٦) ذكر ابن حجر في فتح الباري (١٣/٣٩٣) أن نعيم بن حماد قال كلامه هذا في كتابه الرد على الجهمية، وقد نقل نحوه عنه الإمام البخاري في كتابه خلق أفعال العباد ص/١٤٣.

(٧) انظر: صحيح البخاري (١٣/٣٩٠-٣٩١ مع الفتح) وخلق أفعال العباد له ص/١٥٩.

(٨) انظر: التوحيد – لابن خزيمة – ١/٤٠١-٤٠٢، وانظر: التوحيد لابن منده ٥/٣/١٣٥.

نزله روح القدس من ربك بالحق﴾ [النحل ١٠٢] وقال: ﴿تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين﴾ [السجدة ٢] ففي هذه الأدلة وغيرها بيان نزول القرآن وأنه من الله، وذلك يدل على أنه غير مخلوق خاصة إذا علمنا أمرين: أولهما: أن الله ذكر تنزيل غير القرآن مما هو مخلوق كالحديد والماء والأنعام، وفي جميعها لم يذكر الله أنها منزلة منه، والمراد بـ(من) هنا ابتداء الغاية، فذكر الله أنه أنزل الماء من السحاب المسخر بين السماء والأرض كما قال: ﴿أنزل من السماء ماء﴾ [الحج ٦٣]. وقال: ﴿وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا﴾ [النبأ ١٤] وأما إنزال الحديد والأنعام فقد ورد مطلقاً، فقال: ﴿وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد﴾ [الحديد ٢٥] وقال: ﴿وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج﴾ [الزمر ٦] ففرّق الله بين إنزال كلامه وكتابه، وإنزال غيره، فدل على أن كلامه منه بدأ، وقد أضافه إليه، فهو صفة له، فدل على أنه غير مخلوق[1].

والرابع: أن الله قد أضاف الكلام والكتاب إليه كقوله: ﴿يريدون أن يبدلوا كلام الله﴾ [الفتح ١٥] وقال: ﴿نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم﴾[البقرة ١٠١] فقد أضاف الله الكلام إليه وهو معنى لا يقوم بذاته، ولم يضفه الله إلا إليه، فدل على أنه يقوم به، ولا يقوم بالله إلا ماهو صفة له[2]. فدل على أنه غير مخلوق، خاصة إذا علمنا أن الله قد توعد من نفى أن يكون القرآن منزلاً من عند الله وأنه قول البشر[3] فقال في شأنه: ﴿إن هذا إلا قول البشر (سأصليه سقر﴾ [المدثر ٢٥-٢٦].

وفيما يلي ذكر لبعض الأدلة الدالة على أن كلام الله بصوت وحرف يسمع:

الأدلة لإثبات الحروف:

١- إن الله تعالى أثبت لنفسه كلاماً، وذكر منه القرآن، وبين أنه يسمع، وكذلك كلم الله موسى عليه السلام وأمره أن يسمع كلامه، والسمع للأصوات التي هي حروف فدل على أن كلام الله بحرف يسمع[4].

٢-إن الله سمّى هذا القرآن كلامَه، ووصفه بكونه عربياً، والإجماع قائم على أن هذا القرآن

---

(١) انظر: الحجة في بيان المحجة ٢٢٨/١-٢٢٩.

(٢) انظر ما تقدم من تفصيل أنواع ما يضاف إلى الله ص/ ١١٣

(٣) انظر: الحجة في بيان المحجة ٤٠٠/١، ٢٠٢/٢، والبرهان لابن قدامة ص٨٠.

(٤) انظر الحجة في بيان المحجة ٣٩٨/١، والرد على من أنكر الحرف والصوت ص/١٦١، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٥٣١/٦.

بحروف متسقة، وهو المعجز، فدل على أن كلام الله بحروف، ولو كان غير ذلك، لبين ذلك رسول الله -ﷺ-، إذ تأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع، سواء كان ذلك وقت الخطاب أو قبيل وفاته -ﷺ-[1].

٣- الإجماع قائم على أن القرآن سور وآيات وكلمات، كما قال الله تعالى: ﴿وإذا ما أنزلت سورة...﴾ [التوبة ١٢٤] وقال: ﴿سورة أنزلناها وفرضناها﴾ [النور ١] وقال: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات﴾ [آل عمران ٧] وقال: ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل﴾ النحل ١٠١[وقال: ﴿فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته...﴾ [الأعراف ١٥٨]، فالسور والآيات والكلمات هي من حروف متسقة وهو الذي وقع به الإعجاز[2].

وأما أدلة إثبات الصوت فكثيرة نذكر منها ما ورد في كتاب الله وسنة رسوله -ﷺ- ثم نتبع ذلك بما ورد عن بعض الصحابة والأئمة:

١-لقد وردت أدلة في كتاب الله تعالى فيها بيان أن الله تعالى كلم موسى عليه السلام وأنه قد أمره بسماع كلامه، فقال: ﴿فاستمع لما يوحى﴾ [طه ١٣]، ((واستماع البشر في الحقيقة لا يقع إلا للصوت، ومن زعم أن غير الصوت يجوز في المعقول أن يسمعه من كان على هذه البنية التي نحن عليها احتاج إلى دليل))[3].

وأيضاً لقد نص الله في كتابه أنه خص نبيه موسى عليه السلام بتكليمه إياه بلا واسطة من وراء حجاب، وقد بين في كتابه أن ذلك كان نداء بقوله: ﴿وإذ نادى ربك موسى أن ائت القوم الظالمين﴾ [الشعراء ١٠] وقال: ﴿هل أتاك حديث موسى (إذ ناداه ربه بالوادي المقدس طوى﴾ [النازعات ١٥- ١٦] والنداء في لغة العرب: الدعاء بأرفع صوت[4]، فدل ذلك على أن كلام الله بصوت يسمع[5].

---

(١) انظر: البرهان في بيان القرآن ص٢٩.

(٢) انظر: الرد على من أنكر الحرف والصوت / ١٥٤-١٥٨، والحجة في بيان المحجة ١٩٤/٢.

(٣) الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي ص١٦١، وانظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٥٣١/٦.

(٤) انظر: القاموس المحيط ١٧٢٤ ولسان العرب ٩٧/١٤ مادة (ندا).

(٥) انظر: الرد على من أنكر الحرف والصوت ص١٦١ والبرهان في بيان القرآن لابن قدامة ص٨٤ و مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٥٣١/٦.

٢-وأما من السنة[1] فقول الرسول -ﷺ-: ((يحشر الله تعالى الخلائق يوم القيامة في صعيد واحد، فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب، ويطوي السماء بيمينه، ثم يقول: أنا الملك أنا الديان))[2] وقوله: ((إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله، كأنه سلسلة على صفوان))[3]، وقال: ((يقول الله يا آدم، فيقول: لبيك وسعديك، فينادي بصوت: إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثاً إلى النار))[4].

٣- وأما من أقوال الصحابة فقد قال ابن مسعود - رضي الله عنه -: ((إذا تكلم الله عز وجل بالوحي سمع صوته أهل السماء، فيخرون سجداً ﴿حتى إذا فزع عن قلوبهم﴾ [سبأ ٢٣] قال: سكن

---

(١) حاول ابن النجار أن يستقصي أحاديث الصوت، فذكر خمسة عشر حديثاً في شرح الكوكب المنير ٢/٦٢-٧٨، ثم قال: ((....في أحاديث أخر تبلغ نحو الثلاثين واردة في الحرف والصوت، بعضها صحاح، وبعضها حسان، ويحتج بها، أخرجها الضياء المقدسي وغيره، وأخرج أحمد غالبها واحتج بها....)) المصدر نفسه ٢/٧٩-٨٠.

ولم أجده فيه ، والحارث في مسنده [١/١٨٨ - بغية الباحث] رقم ٤٤

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٣/٤٩٥ وأبو يعلى في مسنده وأو البخاري في الأدب المفرد (٩٧٠)، وخلق أفعال العباد (٤٦٣) وعلقه في صحيحه (١٣/٤٦١ مع الفتح)، وفي خلق أفعال العباد (٨٩) وأخرجه ابن أبي عاصم [٣ في الآحاد والمثاني ٤/٧٩] وفي السنة -باب ذكر الكلام والصوت ١/٢٢٥ رقم ٥١٤ وقال عنه الألباني في ظلال الجنة: حديث صحيح وإسناده حسن [١/٢٢٥] وقال ابن القيم: هذا حديث حسن جليل - مختصر الصواعق ٢/٢٨٠ وأخرجه الحاكم في المستدرك ٢/٤٧٥ رقم ٣٦٣٨ - وفي ٤/٦١٨-٦١٩، رقم ٨٧١٥ وصححه ووافقه الذهبي، وأخرجه الطبراني في الكبير [لم أجده فيه] والبيهقي في الأسماء والصفات ص٧٨، والخطيب في الرحلة في طلب الحديث ص٣١ من طريق عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر عن عبد الله بن أنيس وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ١/١٣٣ :"فيه عبد الله بن محمد -يعني ابن عقيل- ضعيف " وأقول: قال فيه الحافظ ابن حجر في التقريب ص٥٤٢:" صدوق في حديثه لين ويقال تغير بآخره " ولكن يقوي هذا الحديث ما أخرجه الطبراني في مسند الشاميين ١/١٠٤ رقم ١٥٦ وتمام في فوائده من طريق الحجاج بن دينار عن محمد بن المنكدر عن جابر بمعناه، قال عنه الحافظ ابن حجر:"إسناده صالح" فتح الباري ١/٢٠٩ وله طريق ثالثة أخرجها الخطيب في الرحلة من طريق أبي الجارود العنسي [وفي المطبوع: العبسي، وهو خطأ] عن جابر رقم ٣٣ ص١١٥، قال عنها الحافظ في الفتح ١/٢٠٩ - (وفي إسناده ضعف) وفي الجملة أقل أحواله أنه حسن.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (١٣/٤٦١ مع الفتح) كتاب التوحيد، باب (٣٢) رقم (٧٤٨١).

(٤) متفق عليه أخرجه البخاري في صحيحه ١٣/٤٦٢ مع الفتح) - كتاب التوحيد، باب (٣٢) رقم ٧٤٨٣ واللفظ له. وأخرجه مسلم ١/٢٠١، كتاب الإيمان، باب (٩٦).. يقول الله لآدم... رقم (٣٧٩).

عن قلوبهم، نادى أهل السماء ﴿ماذا قال ربكم قالوا الحق...﴾ قال: كذا وكذا...))[1].

٤- وأما أقوال الأئمة في هذا الباب فكثيرة، نورد منها ما قاله الإمام أحمد لما سأله ابنه قائلاً: ((حديث ابن مسعود - رضي الله عنه -: إذا تكلم الله عز وجل سمع له صوت كجر السلسلة على الصفوان)) قال أبي: وهذا الجهمية تنكره))[2].

وأما الأدلة في إثبات أن كلامه يتعلق بمشيئته فمنها:

قول الله تعالى: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ [النحل ٤٠] فقوله: ﴿كن﴾ هو بعد إرادته لتكوين ذلك الشيء.

وقال الله تعالى: ﴿ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء﴾ [الشورى ٥١] والشاهد منه قوله: ﴿أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء﴾ فمعناه كما قال ابن جرير الطبري: ((يقول: أو يرسل الله من ملائكته رسولاً إما جبريل وإما غيره ﴿فيوحي بإذنه ما يشاء﴾ يقول: فيوحي ذلك الرسول إلى المرسَل إليه بإذن ربه ما يشاء، يعني: ما يشاء ربه أن يوحيه إليه من أمر ونهي، وغير ذلك من الرسالة والوحي))[3].

وكذلك كل ما ورد في الأدلة من نداء الله لمن كلّمه في هذه الدنيا ومن سيكلمه في الآخرة[4] دال على تعلق الكلام بالمشيئة، بمعنى أن الله يتكلم بما شاء متى شاء وذلك من كمالات الرب سبحانه وتعالى.

بقي بعد هذا الإشارة إلى أمرين:

الأمر الأول: إن قول أهل السنة قول موافق للأدلة الشرعية من الكتاب والسنة وهو يتوافق تماماً مع الأصول العامة والقواعد التي تقدم ذكرها في صفات الله[5].

الأمر الثاني: إن مما يبعث على زيادة الطمأنينة وانشراح الصدر لما ذكرناه من المذهب الحق في

---

(١) أخرجه عبد الله بن أحمد في السنة (٢٨١/١) رقم ٥٣٦، والخلال في السنة [ليس في المطبوع، وساق إسناده ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ٣٨/٢] من طريق الأعمش عن مسلم عن مسروق عنه به، وإسناده صحيح.

(٢) رواه عنه ابنه عبدالله في السنة ٢٨١/١، رقم (٥٣٤).

(٣) جامع البيان - للطبري - ٤٥/٢٥/١٣.

(٤) انظر سياق ما ورد من الأدلة في كتاب الله وسنة رسول الله - ﷺ- مما أورده الإمام البخاري في صحيحه من الباب (٣٠) إلى الباب (٣٨) كتاب التوحيد، وما أورده الإمام ابن خزيمة في كتابه التوحيد ٣٢٨/١-٤٠٤.

(٥) انظر: ص/ ١١٠- ١٢٤

كلام الله، أنه قد قال به كل إمام مشهود له بالعلم والإمامة في الدين من السلف الخيرين، وقد عدد اللالكائي[1] في كتابه القيم ((شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة)) العلماء الذين قالوا إن كلام الله غير مخلوق، ثم قال: ((فهؤلاء خمسمائة وخمسون نفساً أو أكثر من التابعين وأتباع التابعين والأئمة المرضيين سوى الصحابة الخيرين على اختلاف الأعصار ومضي السنين والأعوام، وفيهم نحو من مائة إمام ممن أخذ الناس بقولهم وتدين بمذاهبهم... ولا خلاف بين الأمة أن أول من قال القرآن مخلوق: جعد بن درهم[2] في سني نيف وعشرين[3]، ثم جهم بن صفوان))[4] ففي ذكره لهذا العدد الكثير من العلماء ما يبعث على زيادة الطمأنينة، وأيضاً بيانه من أحدث القول بخلق القرآن وتاريخه يدل دلالة واضحة على بدعية القول بخلق القرآن.

مذهب الأشاعرة والماتريدية في كلام الله

يرى هؤلاء أن كلام الله عز وجل نفسي، وهو صفة له أزلية، ولا يكون بحرف وصوت، ولا يتعلق بمشيئته، ويرى جمهورهم أنه معنى واحد، لا يتعدد، وأن الأمر والنهي والخبر صفات لذلك الكلام، وإنما يصير أمراً ونهياً وخبراً عند حدوث التعلق، ومنهم من قال إنه كله في الأزل خبر، ويرى قليل من هؤلاء أن الكلام منقسم في الأزل إلى أمر ونهي وخبر، وهو مع ذلك نفسي وواحد[5].

وهذا الذي ذهب إليه هؤلاء لم يسبقوا إليه قط، وقد خرقوا الإجماع، فالناس قبلهم كانوا على قولين، قول السلف الذي تقدم بيانه، ثم قول المعتزلة المبتدع وهو أن كلام الله بحرف وصوت يسمع

---

(١) هبة الله بن الحسن بن منصور أبو القاسم الطبري، الإمام الفقيه الشافعي، توفي سنة (٤١٨هـ) من مصنفاته كتابه القيم: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة. انظر: سير أعلام النبلاء ١٧/٤١٩.

(٢) الجعد بن درهم عداده في التابعين، مبتدع، رأس في البدعة، قتل يوم النحر لزعمه بأن الله لم يكلم موسى تكليماً و لم يتخذ إبراهيم خليلاً.

انظر: ميزان الاعتدال ١/٣٩٩، والبداية والنهاية لابن كثير ١٠/٢١.

(٣) يقصد أن ذلك بعد المائة بنيف وعشرين سنة.

(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة –للالكائي– ٢/٣١٢.

(٥) انظر: التمهيد للباقلاني ص٢٨٤، والإنصاف له ص١٠٩، والإرشاد للجويني ص١١، وقواعد العقائد للغزالي ص٨٣. وانظر في كتب الأصول التقريب للباقلاني ١/٣١٧، والبرهان للجويني ١/١٤٩، و البحر المحيط للزركشي ٢/١٠٠، ١٠٣، وشرح تنقيح الفصول ٦٩، ٤٠.

ولكنه مخلوق.

وقد التزم الأشاعرة والماتريدية لأجل هذا القول لوازم سيئة، وأتوا بما لم يعقل، وتناقضوا كثيراً، وآل قولهم إلى موافقة المعتزلة في خلق القرآن كما سيتضح - إن شاء الله-.

وأولئك القوم لهم في حقيقة الكلام ثلاثة أقوال هي:

الأول: إن متعلق الكلام: المعنى فقط دون اللفظ، فهو حقيقة في المعنى مجاز في اللفظ[1].

الثاني: إنه مشترك بين اللفظ والمعنى، فهو حقيقة فيهما[2].

الثالث: إنه مشترك بين اللفظ والمعنى في كلام الآدميين، فكلاهما حقيقة فيه، ولكنه في كلام الباري حقيقة في المعنى مجاز في اللفظ[3].

وقد استشهد أصحاب القول الأول باللغة والأثر والقرآن والسنة:

أما الأثر فاستشهدوا بقول عمر - رضي الله عنه - : ((زورت في نفسي كلاماً))[4].

ومن اللغة[5] بشعر الأخطل[6]:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلاً[7].

---

(1) انظر: المستصفى ١٢٢/٣ [٤١٣/١]، والوصول إلى الأصول ٦٥/١ وعزاه لبعض الأشاعرة مع أنه أليق بمذهبهم كلهم، وانظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٤٥٦/١٢، و شرح الكوكب المنير ١٢٢/١.

(2) انظر: المصادر السابقة.

(3) ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية ٤٥٧/١٢، واستظهرت أنه يقول به هؤلاء.

(4) قالها - رضي الله عنه - في بيعة أبي بكر - رضي الله عنه - بسقيفة بني ساعدة وقد أخرجها البخاري في صحيحه (انظره مع الفتح ١٤٨/١٢-١٤٩) كتاب الحدود - باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، رقم ٦٨٣٠ ولفظه: ((زورت مقالة)).

(5) انظر التمهيد للباقلاني ص٢٨٤، والتقريب له في أصول الفقه ٣١٧/١ - ٣١٨، والإرشاد للجويني ص١١، وقواعد العقائد للغزالي ص٨٣، والمحصول -للرازي- ٢٧/٢، وشرح الكوكب المنير ٣٣/٢.

(6) هو غياث بن غوث التغلبي النصراني - أحد الشعراء المشهورين، توفي في نحو سنة ١٠٠هـ. انظر: الشعر والشعراء ص٣٩٣، و سير أعلام النبلاء (٥٨٩/٤).

(7) ليس هو في ديوان شعره، وقد ألحق المحقق هذا البيت في الزيادات المنسوبة للأخطل ص ٨٠٥ في ط. ٢ - دار الشروق بيروت، و لم يورده مهدي محمد ناصر الدين في ط٢ ١٤١٤هـ بيروت - دار الكتب العلمية. وقد حكم ابن النحار بوضعه عليه في شرح الكوكب المنير ٣٣/٢، ونسبه إلى ابن ضمضم، وقد شكك فيه ابن الخشاب النحوي. وممن أورده غير منسوب إلى أحد الجاحظ في البيان والتبيين ١٢٢/١، وابن يعيش في شرح المفصل ٢١/١. وممن أورده منسوباً إلى الأخطل: ابن حزم في الفصل ٢٦١/٣، وابن عصفور في شرح جمل الزجاجي

قالوا: وهذا نص في أن الكلام يكون في النفس، وأن الذي في اللسان هو عبارة عنه.

وأما من آيات الكتاب التي استدلوا بها فقول الله تعالى: ﴿إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون﴾ [المنافقون ١].

قالوا: إن الله كذبهم في شهادتهم، وصِدْقُهُم في النطق اللساني معلوم، فلم يبق إلا إثبات كلام نفسي يعود إليه الكذب[1].

ومنه قول الله تعالى: ﴿ويقولون في أنفسهم لو لا يعذبنا الله بما نقول﴾ [المجادلة ٨] وقوله: ﴿وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور﴾ [الملك ١٣] فزعموا أن السر هنا هو ما في النفس، وقد سمي قولاً، ومنه قول الله تعالى: ﴿آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزاً﴾ [آل عمران ٤١] فزعموا أن معناه: لا تدل على الكلام إلا بذلك[2].

والجواب:

أولاً: عن أثر عمر – رضي الله عنه –:

قوله: ((زورت)) أي هيئت، قال الأصمعي[3] عن التزوير: ((إصلاح الكلام وتهيئته))[4] فهو قد هيأ – رضي الله عنه – كلاماً، ولما لم ينطق به قيده بقوله ((في نفسي)) وهذا يدل على أن الأصل في الإطلاق ما شمل اللفظ والمعنى[5].

والجواب عن شعر الأخطل من وجهين:

الوجه الأول: إن هذا البيت من الشعر مشكوك في ثبوته عن الأخطل، فقد قال ابن الخشاب[6]:

١/٨٥، والرازي في المحصول ٢/٢٧، والقرافي في شرح تنقيح الفصول ١٢٦، وغيرهم.

(١) انظر: التقريب للباقلاني في أصول الفقه ١/٣١٧، و المحصول -للرازي- ٢/٢٦، و شرح الكوكب المنير ٢/٣٣.

(٢) انظر: التقريب للباقلاني في أصول الفقه ١/٣١٧.

(٣) هو أبو سعيد عبد الملك بن قريب البصري، حجة في الأدب، ومن أعلم الناس فيه، وله روايات في الحديث وهو صدوق، وأثنى عليه الإمام أحمد في عقيدته.

انظر: الجرح والتعديل ٥/٣٦٣، و سير أعلام النبلاء ١٠/١٧٥.

(٤) غريب الحديث لأبي عبيد ٣/٢٤٢.

(٥) انظر: الرد على من أنكر الحرف والصوت ١٥٠.

(٦) أبو محمد عبد الله بن أحمد البغدادي مشهور بابن الخشاب، إمام في النحو حتى قيل إنه بلغ رتبة أبي علي

((فتشت شعر الأخطل المدون كثيراً فما وجدت هذا البيت))[1] بل قد حكم بعضهم بوضعه عليه كما تقدم. وما كان كذلك لا يمكن الاعتماد عليه خاصة على مذهب من يرد أخبار الآحاد المنقولة بنقل العدول الثقات في العقائد[2].

الوجه الثاني: إنه على فرض ثبوته عن الأخطل، فالاحتجاج به ضعيف للأمور الآتية:

أولاً: إنه قد ورد قبله بيت لفظه هكذا:

لا يعجبنك من أثير خطبة حتى يكون مع الكلام أصيلاً[3].

وفي رواية (خطيب) مكان (أثير)[4].

ففي هذا البيت أطلق الشاعر على ما خرج من الخطيب: كلاماً، إذاً فاللفظ عنده كلام، فلم يأخذ بهذا هؤلاء ؟

وأيضاً إن الشاعر أراد تمييز كلام العقلاء الرصين من غيره، فلذلك قال:(حتى يكون مع الكلام أصيلا) ولذلك بالغ في البيت الثاني لإثبات هذا المعنى فقال: إن الكلام لفي الفؤاد، و لم يكن قصده تعريف الكلام[5].

ثانياً: إنه قد ورد هذا البيت بلفظ آخر وهو:

إن البيان لفي الفؤاد......

وهذا يخرجه عن الاستشهاد به على كلام النفس[6].

ثالثاً: إن الحقائق العقلية والأمور المستقرة في الفطر- أي المعلومة ضرورة- لا يرجع فيها لقول مثل هذا الشاعر، ولا إلى غيره، خاصة مسمى الكلام الذي يتكلم به جميع بني آدم، فهو شيء يجدونه

الفارسي وهو من الحنابلة ولد سنة (٤٩٢هـ)، وتوفي سنة (٥٦٧هـ).

انظر: معجم الأدباء ٤٧/١، وذيل طبقات الحنابلة لابن رجب ٣١٦/١.

(١) العلو للعلي الغفار -تصنيف الذهبي- ص١٩٤، وانظر شرح الكوكب المنير ٤٢/٢، ٣٣،

(٢) انظر رد الرازي على من استدل ببيت شعر للبيد في التدليل على أن الأسماء هي المسميات في شرحه لأسماء الله الحسنى ٢٩، وقد تقدم نقل كلامه ص/٨٧ ، وانظر موقف المتكلمين من أخبار الآحاد في ص/ ٤٩٤

(٣) انظر: التمهيد للباقلاني ص٨٤ والتقريب له في أصول الفقه ٣١٧/١ وفيه (لا تعجبنك).

(٤) انظر: شرح شذور الذهب -لابن هشام- ص٢٨، رقم ٩.

(٥) انظر: الإيمان لشيخ الإسلام ابن تيمية ضمن مجموع الفتاوى ١٣٩/٧ و شرح الكوكب المنير ٤٢/٢-٤٣.

(٦) انظر: الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي ٨٢-٨٣ والمصدرين السابقين.

في أنفسهم ولا يحتاجون فيه إلى تعريف[1].

رابعاً: قد تقدم أن الشاعر لم يقصد تعريف الكلام المطلق، ولكن على فرض أنه يريد تعريفه، فهنا لا يقبل منه ذلك، لكونه نصرانياً، لا يعترض بأن من يحتج بهم في اللغة لا ينظر إلى كونهم مشركين أو كفاراً، ذلك، لأن التعريفات والحدود مما يدخلها الاصطلاح، ويؤثر فيها اعتقاد المُعرِّف، فهذا الشاعر نصراني، والنصارى قد ضلوا في كلمة الله، فزعموا أن عيسى عليه السلام هو الكلمة عينها لا أنه كان بالكلمة[2] ومثاله ما قاله الجوهري[3]: ((والآلهة: الأصنام، سموها بذلك لاعتقادهم أن العبادة تحق لها، وأسماؤهم تتبع اعتقاداتهم لا ما عليه الشيء في نفسه))[4].

وأما استدلالهم بآيات الكتاب، فالجواب عن استدلالهم بالآية الأولى - آية المنافقين- هو: أن الشهادة هي الإخبار عن الشيء مع العلم به واعتقاده، فلما لم يكونوا معتقدين ذلك، أكذبهم الله تعالى، وليس في الآية ما يفيد أن الكلام يطلق على النفسي فحسب، ولو كان كذلك لكذبهم الله بإطلاق، ولكن لما كان الكلام يعم اللفظ والمعنى، لم يكذبهم فيما نطقوا به، وإنما أكذبهم لعدم مطابقة ما في القلب اللسان، فالآية إذاً ليست في بيان حقيقة الكلام وماهيته، وإنما في صدقه وكذبه[5]، وهي مع ذلك أدل على أن الكلام يعم اللفظ والمعنى.

وأما استدلالهم بقول الله تعالى: ﴿وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور﴾ [الملك ١٣] فالجواب هو أن الجهر والسر كلاهما قول ويكون باللسان، نعم قد يكون هناك ما هو أخفى من السر كما جاء في قوله تعالى: ﴿وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى﴾ [طه ٧] وهو حديث النفس، فيكون قوله ﴿إنه عليم بذات الصدور﴾ إثباتاً لعلمه بحديث النفس، لينبه على أنه إذا كان يعلم حديث النفس فأولى أن يعلم القول سره وجهره، وهذا تنبيه بالأدنى على الأعلى، وبالجملة إن ما في النفس -وهو حديثها-قيده الله بكونه في الصدور، ولما أطلق القول، انصرف إلى الملفوظ به، سواء كان سراً أو جهراً، فتكون الآية حجة عليهم لا لهم[6].

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٩٧/٦.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٤٠/٧ و شرح الكوكب المنير ٤١/٢.

(٣) إسماعيل بن حماد أبو نصر التركي، إمام في اللغة، وهو صاحب الصحاح، وله مقدمة في النحو، ذكر أنه توفي متردياً من سطح داره بنيسابور سنة (٣٩٣هـ). انظر: معجم الأدباء ١٥١/٦، وسير أعلام النبلاء ٨٠/١٧.

(٤) الصحاح للجوهري ٢٢٢٤/٦، مادة (أله).

(٥) انظر: كتاب الإيمان ضمن مجموع الفتاوى ١٣٩/٧.

(٦) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٣٦/٧.

وأما استدلالهم بقول الله تعالى: ﴿ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول﴾ [المجادلة ٨] فهي كذلك عليهم لا لهم من وجهين:

الوجه الأول: إن من المفسرين من ذكر أن معنى قوله: ﴿ويقولون في أنفسهم﴾ أنه يقول بعضهم لبعض بذلك القول سراً[1]، وعندئذ يكون هذا من الكلام المشتمل على اللفظ والمعنى، فلا متمسك لهم به أصلاً.

الوجه الثاني: من المفسرين من ذكر أن معنى قوله: ﴿ويقولون في أنفسهم﴾ أنه حديث النفس أي أن كل واحد منهم يحدث نفسه بذلك القول[2]، وعندئذ يقال: إن الآية تكرر فيها لفظ القول مرتين، مرة مطلقاً ومرة مقيداً، فالمطلق هو: ﴿لولا يعذبنا الله بما نقول﴾ وقولهم هنا هو تناجيهم بالإثم والعدوان ومعصية الرسول، وتلك كلمات شاملة للفظ والمعنى قطعاً، فلما كان الكلام يطلق بالمطابقة على ذلك، لم يقيده، وأما الثاني -وهو المقيد- ﴿ويقولون في أنفسهم﴾ فقيده بما في النفس، لكونه إذا أطلق، انصرف إلى اللفظ والمعنى، فهذا أدل على صحة مذهبنا لا مذهبكم[3].

وأما قوله سبحانه: ﴿قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزاً﴾ ودعواهم أن المطلوب من زكريا عليه السلام ألا يدل على الكلام إلا بذلك، فخطأ، وهو مبني على أن الاستثناء متصل، بناء على أن كل ما أفهم يسمى كلاماً، سواء كان إشارة أو خطاً أو تحريكاً بشفتين دون نطق.

ولا يخفى بعده.

والجواب من وجهين[4]:

الأول: إن الاستثناء منقطع[5]، وعليه فالمعنى: آيتك أن لا تكلم الناس لكن ترمز لهم رمزاً، ويدل له أن الله ذكر ذلك في آية أخرى فقال: ﴿قال آيتك أن لا تكلم الناس ثلاث ليال سوياً﴾ [مريم ١٠] فهنا لم يستثن، والقصة واحدة فدل على أن الاستثناء منقطع، وأن الرمز ليس من الكلام المطلق الذي منع منه زكريا عليه السلام.

الثاني: على فرض أن الاستثناء متصل، فإنه يكون دخول الرمز في جملة الكلام بالمقيد بالاستثناء

---

(١) انظر تفسير ابن كثير ٣٢٣/٤.

(٢) انظر فتح القدير للشوكاني ١٨٧/٥.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير ٣٢/٢.

(٤) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٣٦/٧-١٣٧.

(٥) وهو اختيار الأخفش والكسائي، انظر: الجامع لأحكام القرآن ٨١/٤، وفتح القدير للشوكاني ٣٣٨/١.

لا الكلام المطلق، وهذا لا إشكال فيه.

وأما دعواهم أن معناها: لا تدل على الكلام إلا بذلك، فمصادرة للمطلوب.

وهكذا كل آية من كتاب الله أوردها أولئك للاستدلال بها على دعواهم أن الكلام يطلق على ما في النفس حقيقة دون اللفظ، فهي إنما تدل على عكس ما ذهبوا إليه.

وأما أصحاب القول الثاني القائلون بأن الكلام يطلق حقيقة بالاشتراك على اللفظ والمعنى، فاستدلوا بأدلة أصحاب القول الأول والثالث، وزعموا أن الأدلة تدل على صحة قولهم، حيث ورد إطلاق الكلام على ما في النفس وعلى اللفظ، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فيكون مشتركاً.

والجواب: بمنع التسليم بورود إطلاق الكلام على ما في النفس، بل إنما يرد مقيداً فيه، ومطلقاً على ما يشمله هو واللفظ، فلا اشتراك إذاً.

وأما أصحاب القول الثالث القائلون بأن الكلام مشترك بين اللفظ والمعنى عند الآدميين، فكلاهما حقيقة فيه، بخلافه في كلام الباري فهو مجاز في العبارة حقيقة في المعنى، فلا أعلم لهم حجة في التفريق سوى شبهات زعموها بينات وبراهين عقلية تؤول إلى منع قيام الصفات الاختيارية بالله، ويلقبون ذلك بحلول الحوادث! وهو أصل قد أجيب عنه سابقاً[1].

هذا وقد سلك بعض أهل العلم مسلكاً آخر في الرد على أصحاب الأقوال المخالفة، وذلك من خلال الحقيقة والمجاز، فأثبتوا أن إطلاق الكلام على اللفظ مشتملاً على المعنى هو الحقيقة بأدلة، وأن إطلاقه على المعنى وحده مجاز، ومن هؤلاء القاضي أبو يعلى[2] والموفق ابن قدامة[3] والطوفي[4]

---

(١) انظر ص/ ١٤٥

(٢) محمد بن الحسين بن محمد البغدادي الحنبلي - ابن الفراء-، من العلماء المشهورين المصنفين، له إبطال التأويلات، والتعليقة الكبرى، ومسائل الإيمان، والعدة في أصول الفقه. ولد سنة (٣٨٠هـ)، وتوفي سنة (٤٥٨هـ).

انظر: طبقات الحنابلة ٢/١٩٣-٢٣٠، وسير أعلام النبلاء ٨/٨٩-٩٢.

(٣) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي إمام فقيه ولد سنة (٥٤١هـ) من مؤلفاته: المغني، ولمعة الاعتقاد، توفي سنة ٦٢٠هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء (٢٢/١٦٥، وذيل طبقات الحنابلة لابن رجب ٢/١٣٣.

(٤) سليمان بن عبدالقوي بن عبدالكريم الطوفي الصرصري البغدادي - الحنبلي الأصولي، ولد بعد (٦٧٠هـ) واتهم بالتشيع، من تصانيفه: مختصر الروضة وشرحها، وله ردود على النصارى، وتوفي سنة (٧١٦هـ). انظر: ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب ٢/٣٦٦، والدرر الكامنة ٢/٢٤٩.

وغيرهم[1]، وهذا المسلك مبني على إثبات المجاز، وهو مفحم، وأقر صفي الدين الهندي بذلك فقال في تعليقه على قول أكثر أصحابه: ((وإن كان الاشتقاق لا يشهد لهم في أنه حقيقة في المعنى))[2] اهـ.

ومعلوم أن الأشاعرة قد اتفقوا على أن كلام الله معنى بغير حرف وصوت، وأنه واحد أزلي لا يتعلق بالمشيئة والقدرة، ثم اختلفوا بعد ذلك إلى طائفتين:

١- جمهورهم يقول إنه معنى واحد في الأزل لا ينقسم إلى أمر ونهي، وإنما يكون كذلك عند تعلقه بالمكلفين، ثم من هؤلاء من رد الأمر والنهي إلى معنى واحد هو الخبر، فالأمر مثلاً هو خبر باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب، والنهي بخلافه[3]، على رأي الرازي ومن تبعه، - وأما على رأي البيضاوي فالأمر والنهي عنده خبر بمصير المكلف مأموراً ومنهياً[4]، وأما الآخرون فالتزموا كونه في الأزل معنى واحداً وهو ليس أمراً ولا نهياً ولا خبراً[5] !

٢- قليل من هؤلاء من يرى أن الكلام في الأزل يكون أمراً ونهياً وخبراً، بمعنى أنها صفات للكلام، فهي كلمات نفسية، أزلية لا تعاقب فيها ولا تعدد[6]!.

واختلافهم هذا -بعد اتفاقهم على الأصل- هو محاولة للخروج من بعض الإشكالات والمضايق، ولكن ذلك لا ينفعهم كما سيتضح - إن شاء الله -.

وليعلم أن الماتريدية قد وافقوا الأشاعرة فيما ذهبوا إليه، ولكنهم قطعوا بعدم سماع كلام الله، أما الأشاعرة فأثبتوا إمكان سماعه، ولكنهم اضطربوا فيه اضطراباً شديداً، فمنهم من ادعى أنه يُسمع صوت يتولى الله خلقه بلا كسب من العباد. ومنهم من زعم أنه يسمع صوت من جميع الجهات، ومنهم من زعم أنه برفع الحجاب. وليس في كل ما قالوه إثبات للكلام[7].

وقد حاولوا تفسير الكلام النفسي، فمنهم من حدّه، ومنهم من ضرب له مثالاً.

فمن ذلك ما ذكره الزركشي بقوله: ((والكلام النفسي عند الأشعري: نسبة بين مفردين، قائمة

---

(١) انظر العدة للقاضي أبي يعلى ٢/٢٢٣، وروضة الناظر لابن قدامة ٢/٦٥، وشرح مختصر الروضة للطوفي ٢/١٥، وشرح الكوكب المنير ٢/٣٢، ٤٢ - ٤٣.

(٢) نهاية الوصول ١/٦٦.

(٣) انظر محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ص/٢٦٧، ومعالم أصول الدين له ص/٥٠-٥١.

(٤) انظر: منهاج الأصول للبيضاوي - مع شرحه نهاية السول- ١/٣٠٥، ٣١٠-٣١١.

(٥) انظر: لباب العقول - للمكلاتي - ص ٢٨٢، ونهاية السول للأسنوي - ١/٣٠٨-٣٠٩.

(٦) انظر: سلم الوصول - للمطيعي - ١/٥٧.

(٧) انظر: شرح المقاصد - للتفتازاني - ٤/١٥٦، وتحفة المريد ص/ ٧٤.

بذات المتكلم))[1]، وشرح ذلك بمثال وهو: ((اسقني ماء)) فقبل التلفظ بها يقوم بنفس صاحبها تصور حقيقة السقي، وحقيقة الماء، والنسبة الطلبية بينهما، فمجموع ذلك هو الكلام النفسي، فإذا تلفظ بها سمي ذلك إسناداً إفادياً[2].

وقد اعترض الرازي على هذا التعريف بأن مدلول الصيغة هو الحكم بالنسبة لا نفس النسبة، يبينه قولنا: العالم حادث، فالنسبة هي حدوث العالم، فلو كانت هي مدلول الصيغة للزم حدوث العالم متى قيلت هذه الصيغة، ولذلك لزم القول بأن مدلولها: الحكم بثبوت حدوث العالم[3]. وهو مع ذلك لا يتميز عن العلم والإرادة، وإن تنزلنا قلنا: إنه يعسر تمييزه عنهما[4].

وأما أدلتهم التي استدلوا بها على إثبات الكلام النفسي فقط فترجع إلى:

١- أدلة من اللغة والأثر والقرآن -زعموا أنها تثبت كلام النفس، وهذه قد ذكرت سابقاً وتقدمت الإجابة عن استدلالهم بها[5].

٢- دليل عقلي حيث زعموا أن الكلام اللفظي حادث، ومحال قيام الحوادث بذات الله، ولا يجوز نفي قيام الكلام بالله لورود النص وقيام الإجماع على ذلك، فلم يبق إلا أن يقال هو الكلام النفسي الواحد القديم[6].

والجواب: قولهم لا يجوز نفي قيام الكلام بالله -صحيح، لكن زعمهم أن إثبات الكلام اللفظي يؤدي إلى التشبيه، فباطل، والأصل الذي بنوه عليه فاسد، تقدمت الإجابة عنه سابقاً بما أغنى عن إعادته هنا[7].

وفيما يلي ردود ومناقشات حول الكلام النفسي من وجوه:

الوجه الأول: إن إثبات الكلام النفسي مبني على فهمه، وهو شيء غامض جداً ، وما بُني عليه

---

(١) البحر المحيط ١٨١/٢، وانظر: مسلم الثبوت ٣/٢.

(٢) انظر: البحر المحيط ١٨١/٢، وشرح مختصر الروضة ١٢/٢-١٣، وشرح الكوكب المنير ١١/٢.

(٣) انظر: المحصول ٢٢٣/٤-٢٢٤.

(٤) انظر: فواتح الرحموت ٤/٢.

(٥) انظر ص/ ١٩٦

(٦) انظر: معالم أصول الدين - للرازي - ص/٤٨-٤٩.

(٧) انظر: ص/ ١٤٥ـــ ١٥٧

أغمض منه، ووجه عدم عقله: هو أن إثبات متكلم بلا مشيئة وقدرة مما لا يعقل[1] وكذلك القول بأنه واحد، -مع أنه متعدد - مما لا يعقل[2]،ولذلك قال عصام الدين[3]: ((إن صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان، فينبغي أن يحال علمه إلى الله ويعترف بأن له كلاماً...))[4].

وقال الغزالي: ((وفي فهم أصل كلام النفس غموض، فالتفريع عليه وتفصيل أقسامه -لا محالة - يكون أغمض))[5].

وتفصيله أن من قال: إنه لا ينقسم في الأزل إلى أمر ونهي هم فريقان.

فمن قال: ذلك كله يرجع إلى الخبر، فقوله متهافت وضعيف للآتي:

١- إن شرحه للأمر بأنه إخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب والنهي بعكسه، هو لازم الأمر والنهي، وليس حقيقتهما، واستلزام الشيء للشيء لا يدل على اتحادهما[6].

٢- مما يدل على تغاير الخبر عن الأمر والنهي: أن الأصوليين ذكروا عن الخبر المجرد عن قائله: احتماله للصدق والكذب، و لم يذكروا ذلك في الأمر والنهي[7].

٣-ما ذكره من رد الأمر والنهي إلى الخبر، غير شامل لأمر الندب والنهي التنزيهي، فالأول ليس فيه إخبار عن العقاب على تركه، والثاني ليس فيه إخبار عن العقاب على فعله[8].

٤- إن من رد الأمر والنهي إلى الخبر لم يتخلص من التعدد الذي فر منه إلا إذا قال إن الكلام خبر واحد وليس أخباراً كثيرة! وفي التزام ذلك جحد للضرورة، فمن ذا يدعي بل ((كيف يسوغ اتحاد ما أخبر الله عنه من قصص وهي مختلفة متمايزة، فإن ما جرى لكل نبي غير ما جرى للآخر، وكذلك المأمورات والمنهيات، فكيف يكون ما جرى لآدم عليه السلام من الأوامر والنواهي وغير

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦/٢٩٥-٢٩٦، ومختصر الصواعق المرسلة ٢/٤٢٦-٤٢٧.

(٢) انظر: التسعينية - ضمن الفتاوى الكبرى - ٦/٥٣٢، ٥٨٢-٥٨٤.

(٣) إبراهيم بن محمد بن عرب شاه الإسفراييني، له شرح على طوالع الأنوار، وشرح آداب البحث للسمرقندي، توفي سنة (٩٥١هـ). انظر: شذرات الذهب ٨/٢٩١، ومعجم المؤلفين ١/١٠١.

(٤) حاشية عصام الدين على شرح التفتازاني على النسفية ص/١٧٧.

(٥) المستصفى - للغزالي - ١/٢٩٥ [١/٨٨].

(٦) انظر: شرح المقاصد - للتفتازاني - ٤/١٦٣.

(٧) انظر: التسعينية - ضمن الفتاوى الكبرى - ٦/٥٩٣-٥٩٤.

(٨) انظر: حاشية عصام على شرح التفتازاني على النسفية ص/٢٩٤.

ذلك، هو عين ما جرى لموسى وعيسى ونبينا عليهم الصلاة والسلام، وكيف يكون الأمر بالحج هو نفس الأمر بالصلاة، وكيف يكون النهي عن الزنا هو نفس النهي عن شرب الخمر، وكيف تكون النواهي عين الأوامر، وكيف يكون ﴿قل هو الله أحد﴾[الإخلاص ١] نفس ﴿تبت يدا أبي لهب﴾ [المسد ١]، فلم يبق إلا أنه أنواع مختلفة الذوات مشتركة في الكلام، والكلام جنس لها))[1]

وبهذا أيضاً يعلم ضعف من رده إلى الخبر، بمعنى مصير المكلف مأموراً منهياً.

الوجه الثاني: إن القول بأن الكلام معنى واحد، وتنوعه بحسب تنوع متعلَّقه لا في ذاته، يفتح الباب للمعتزلة لجحد الصفات، فلهم أن يقولوا: عليكم أن تطردوا هذا المنع في الصفات، فإما أن تقولوا: إن سائر صفات المعاني ترجع إلى صفة واحدة، وتنوعها إنما هو بحسب تنوع متعلقاتها، فالصفة إذا تعلقت بالإيجاد تسمى قدرة، وبالتخصيص تسمى إرادة، وبالانكشاف تسمى علماً، وبالإدراك تسمى سمعاً أو بصراً، وإما أن تقولوا: إذا أمكن إرجاع الصفات إلى صفة واحدة، فلم لا يقال إنها ترجع إلى الذات دون إثبات الصفات؟[2].

ولما حكى الآمدي هذا الإشكال ذكر إجابات أصحابه، و لم يرتضها، وحاول أن يجيب مع اعترافه بعجزه، وإعراضه عنه لكونه تشكيكاً[3]!

وكذلك الشهرستاني أورد هذا الإشكال واعترف بعدم إمكان الإجابة عنه عقلاً، فقال: ((...ثم هل تشترك هذه الحقائق والخصائص في صفة واحدة أم في ذات واحدة؟ فتلك الطامة الكبرى على المتكلمين، حتى فر القاضي أبو بكر الباقلاني – رضي الله عنه – منها إلى السمع، وقد استعاذ بمعاذ والتجأ إلى ملاذ، والله الموفق))[4]. ثم لم يزد على هذا شيئاً!

وأقول: حقاً إن الرجوع إلى السمع -أي الكتاب والسنة- فيه الكفاية والحق والهدى التام، وليت القوم سلكوا ذلك في كل مباحثهم واعتصموا به، إذاً لما وقعوا فيما وقعوا فيه من البدع الخطيرة، ولما تفرقوا واختلفوا، والعجب أن يذكر هذا الرجوع إلى السمع مع بقاء القول بأن الأدلة السمعية ظنية لا تفيد يقيناً وتقديم العقل عليها، فهل يبقى للقوم يقين مع هذا التخليط !

---

(١) سلم الوصول – للمطيعي – ٣١٠/١-٣١١، وانظر: درء تعارض العقل والنقل ١١٢/٤-١١٣، وبدائع الفوائد ١١٥/٢.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٥٢٢/٦-٥٢٣، ٢٨٣/٩.

(٣) انظر: غاية المرام ١١٧-١١٨، وشرح الكوكب المنير ٣٣/٢-٣٤.

(٤) نهاية الإقدام ٢٣٦-٢٣٧.

وأما من قال إن الكلام ليست له أقسام في الأزل وإنما يصير أمراً ونهياً وخبراً عند وجود المخاطبين، فقوله متهافت كذلك، إذ الكلام جنس، والأمر والنهي والخبر أنواع له، فيلزم على قوله تحقق الجنس بدون أنواعه، وهو محال، وعندئذ يقال له: يلزمك أحد أمرين: إما أن تقول: إن الله لا يتصف بالكلام، لأنك تقول الجنس لا يتحقق إلا بأنواعه، فنفيك لأنواعه نفي للجنس، وإما أن تقول: إن الكلام له أنواع وأنه ليس معنى واحداً للعلة المذكورة آنفاً[١].

وأما من قال: إن الكلام يكون في الأزل أمراً ونهياً وخبراً ولكنها كلمات نفسية، وهو مع ذلك يفرق بين الكلام النفسي الذي بمعنى الصفة -وهو واحد- وبين الكلمات النفسية وهي متعددة، فظاهر أنه فرّ من تلك الإشكالات وتلك الشناعات، ولكنه تلزمه وأصحابه المتقدمين اللوازم الآتية من وجوه الرد والمناقشة:

الوجه الثالث:

إن القول بإثبات كلام نفسي لله تعالى قول خارق للإجماع، قال أبو نصر السجزي[٢]: ((إنه لم يكن خلاف بين الخلق على اختلاف نحلهم من أول الزمان إلى الوقت الذي ظهر فيه ابن كلاب... والأشعري وأقرانهم... في أن الكلام لا يكون إلا حرفاً وصوتاً ذا تأليف واتساق وإن اختلفت به اللغات))[٣]، وقد صرح الشهرستاني بشيء من ذلك لما حكى مقالة السلف والحنابلة - حسب فهمه - فقال: ((فأبدع الأشعري قولاً ثالثاً، وقضى بحدوث الحروف، وهو خرق الإجماع، وحكم بأن ما نقرأه كلام الله مجازاً لا حقيقة، وهو عين الابتداع))[٤]. ونحوه ما قاله الرازي: ((...وذلك هو كلام النفس الذي لم يقل به أحد إلا أصحابنا))[٥].

الوجه الرابع: إن الأمة مجمعة على أن القرآن كلام الله، وعلى كونه مسموعاً، وأنه سور وآيات، فالقول بخلافه مناقض لهذا الإجماع، ويلزم من هذا عدم إكفار من أنكر كون القرآن كلام الله!

---

(١) انظر: سلم الوصول - للمطيعي - ٣١٣/١، ولباب العقول - للمكلاتي - ص/٢٨٣.

(٢) أبو نصر عبيد الله بن سعيد بن حاتم الوائلي، إمام كبير صاحب سنة، من مؤلفاته: الإبانة الكبرى في مسألة القرآن، توفي سنة (٤٤٤هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء (٦٥٤/١٧، وشذرات الذهب ٢٧١/٣.

(٣) الرد على من أنكر الحرف والصوت - للسجزي - ٨٠-٨١.

(٤) نهاية الإقدام في علم الكلام - للشهرستاني - ٣١٣.

(٥) المحصول - للرازي - ٢٢٤/٤.

وسبب هذا الالزام هو قولهم إن القرآن عبارة عن كلام الله[1]

ولما أورد الجرجاني هذا الإلزام قال ((... إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ الأشعري على المعنى الثاني الشامل للفظ والمعنى))[2].

الوجه الخامس: إن القول بأن كلام الله بلا حرف وصوت يسمع، يؤدي إلى القول بأن موسى عليه السلام ليست له مزية في تكليم الله ونداءه له بصوته من وراء حجاب، إذ عند هؤلاء أن الله لا يتكلم بصوت، وأن كل الألفاظ مخلوقة[3].

الوجه السادس: ويسألون كذلك عن تكليم الله لموسى عليه السلام، فهل كلمه بكلامه كله أو ببعضه، لا سبيل إلى الأول، لأنه يؤدي إلى إحاطة علم موسى بما في نفس الله وعلمه، وإن التزموا الثاني كان ذلك قولاً بالتبعيض الذي فروا منه، وهذا الإلزام وارد كذلك في القرآن، فيقال لهم، هل هو كل كلام الله أو بعضه؟[4].

الوجه السابع: إن كل ما تقدم ذكره من مقالة أهل السنة والأدلة يرد على ما ذهب إليه هؤلاء في إنكار تكلم الله الحقيقي بصوت يسمع وتعدد كلامه سبحانه.

الوجه الثامن: إن القول بأن الكلام ذا الحروف مخلوق، يؤدي إلى القول بأن كل كلام في الوجود كلام لله، وقد التزم هذا أصحاب الوحدة[5] – وهذا غاية الضلال– وقد قال سليمان بن داود الهاشمي[6]: ((من قال القرآن مخلوق فهو كافر، وإن كان القرآن مخلوقاً كما زعموا، فلم صار فرعون أولى بأن يخلد في النار إذ قال: ﴿أنا ربكم الأعلى﴾ [النازعات ٢٤] وزعموا أن هذا مخلوق والذي قال: ﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني﴾ [طه ١٤] هذا أيضاً قد ادعى ما ادعى فرعون فلم صار

---

(١) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد – للغزالي – ١٥٢.

(٢) شرح المواقف – للجرجاني – ٨٥/٣

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٥١٥/١٢، ، وشرح الكوكب المنير ٥١/٢-٥٢.

(٤) انظر: الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي ص١١٤-١١٥، و درء تعارض العقل والنقل ٩٠/٢-٩١.

(٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٢٥٢/٢-٢٥٣.

(٦) سليمان بن داود الهاشمي أحد أحفاد عبد الله بن عباس – رضي الله عنهما – إمام حافظ من كبار الأئمة توفي سنة (٢١٩هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء ٦٢٥/١٠.

فرعون أولى بأن يخلد في النار من هذا، وكلاهما مخلوق ؟. فأخبر بذلك أبو عبيد[1] فاستحسنه وأعجبه))[2].

مذهب المعتزلة في كلام الله

تكلم المعتزلة في القرآن خاصة، وهو نوع من أنواع كلام الله تعالى، وصرحوا بأنه مخلوق، فقال القاضي عبد الجبار: ((وأما مذهبنا فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث))[3].

وقد تمسكوا بشبهات نقلية وعقلية، منها ما يلي:

الشبهة الأولى: تمسكوا بقول الله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾ [الرعد١٦].

ووجه الدلالة: كما قال القاضي عبد الجبار: ((الآية تدل بعمومها على حدوث القرآن، وأنه تعالى خلقه،...، ولا دلالة توجب إخراج القرآن من هذا العموم، فيجب دخوله فيه))[4].

والجواب:

إن الآية عامة حقاً، ولكنها عامة فيما سيقت له، لا في كل شيء مخلوق أو غير مخلوق، والإشكال جاءهم في فهم كلمة شيء، فالشيء هنا اسم مفعول، والمراد به المخلوق، وعلى هذا فالآية عامة حقاً.

والشيء قد يكون اسم فاعل، وهنا لا يسلم لهم شمول عمومها لهذا المعنى، لأن الله نفسه شيء على هذا، كما قال الله تعالى: ﴿قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم...﴾ [الأنعام ١٩].

والله متصف بصفات الكمال، ومنها الكلام، فالله بصفاته هو الخالق، وهو شيء لا كالأشياء، ولا يتوهم انفكاك صفاته عنه حتى يقال إن شيئاً منها مخلوق، والله هو الذي تكلم بالقرآن فيوصف به ضرورة.

---

(١) أبو عبيد القاسم بن سلام ولد سنة (١٥٧هـ) أحد الأئمة الحفاظ له تصانيف في فنون كثيرة منها غريب الحديث ومشكل القرآن، والإيمان، توفي سنة (٢٢٤هـ) بمكة.
انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/٤٩٠).

(٢) خلق أفعال العباد للبخاري ٢٣، رقم ٥٩، وانظر: الحيدة كذلك ص/ ٨٣، وانظر شرح الأصفهانية لشيخ الإسلام ص٦٣ وبدائع الفوائد ١/١٨٧.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص٥٢٨.

(٤) المغني في أبواب العدل والتوحيد ٧/٩٤.

والآية التي تمسكوا بها للدلالة على خلق كلام الله الذي هو صفته، تدل على نقيض ما ذهبوا إليه، ذلك أن الله بين انفراده بالخلق للدلالة على استحقاقه العبادة دون سواه فقال: ﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل﴾ [الأنعام ١٠٢] فأتى بالفاء في قوله: ﴿فاعبدوه﴾ ليبين أن الرب الخالق هو الذي يستحق العبادة، فلو كان مخلوقاً أو صفة من صفاته مخلوقة -تعالى الله عن ذلك- لما استقامت الآية حجة على وجوب توحيده في العبادة.

ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار﴾ [الرعد ١٦]، فهي في الدلالة على استحقاق الله للعبادة مثل الآية السابقة، مع ملاحظة أن الآية نفت أن يكون شركاؤهم خالقين في قوله: ﴿أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه﴾ فالكلام إذاً هو في المخلوقات، ولذلك فكلمة ﴿شيء﴾ تنصرف قطعاً إلى المخلوقات.

ومما يتعجب منه أن المعتزلة لا يقولون بخلق أفعال العباد، مع أنها داخلة في عموم الآية، فأخرجوا ما حقه الدخول في عموم الآية، وأدخلوا ما لا يدخل في عمومها، وتقرير هذا يمكن أن يكون على وجه آخر وهو:

إنكم لا تلتزمون عموم الآية في كل شيء، فلم ادعيتم هنا عمومها؟ فإن قالوا: أخرجنا أفعال العباد لئلا تبطل قاعدة الثواب والعقاب، قلنا إنها لا تبطل لثبوت الاختيار والقدرة، ومهما يكن من أمر، فإنا أخرجنا القرآن لكونه من كلام الله، وكلامه صفته، فلا يدخل في عموم ﴿كل﴾ قطعاً، ولا دليل عندكم يمنع من إخراجنا لها سوى شبهات أجيب عنها[1].

الشبهة الثانية: وتمسكوا بقول الله تعالى: ﴿إنا جعلناه قرآناً عربياً﴾[الزخرف ٣] ووجهه كما قال القاضي عبد الجبار: ((... يوجب حدوثه، لأن الجعل والفعل سواء في الحقيقة... فدل ذلك على حدوث القرآن))[2] ، وقال الزمخشري: ((... أي: خلقناه عربياً غير عجمي إرادة أن تعقله العرب، ولئلا يقولوا لولا فصلت آياته))[3].

والجواب:

---

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية ١٨٣-١٨٦ وانظر ما نقله ابن القيم عن القاضي ابن عقيل في بدائع الفوائد ١٨٢/٤.

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد ٩٤/٧.

(٣) الكشاف للزمخشري ٤١١/٣.

إن مما يتعجب منه أن الزمخشري نفسه قال قبل مقالته هذه: ((جعلناه: بمعنى صيرناه معدى إلى مفعولين، أو بمعنى خلق معدى إلى واحد))[1] ، وهنا قطعاً معدى إلى مفعولين[2] بمعنى أن (جعل) هنا لا بد لها من كلمة موصولة بالكلمة الأولى ليفهم المخاطب الكلام، بخلاف (جعل) التي بمعنى خلق فتكتفي بالكلمة الأولى لها ويتضح المعنى، ومثالها: ﴿الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور﴾ [الأنعام ١] ومثال الأول قوله: ﴿ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم﴾ [البقرة ٢٢٤] فلو لم توصل كلمة (الله) بـ (عرضة) لما فهم المراد[3].

لكن قد يريد الزمخشري أن صيَّر أيضاً بمعنى خلق، وعندئذ لا يسلم له ذلك لما يلي:

قال الله تعالى: ﴿ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم﴾ [البقرة ٢٢٤] فيستحيل أن يكون (جعل) – التي بمعنى صير هنا – بمعنى خلق، ومثله قول الله تعالى: ﴿وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً﴾ [النحل ٩١].

وعلى هذا يكون معنى قوله تعالى: ﴿إنا جعلناه قرآناً عربياً﴾ أي صيرناه عربياً، فيكون صيّر متضمناً معنى الوصف، بمعنى أن الله تكلم به وأنزله عربياً[4].

الشبهة الثالثة: قال القاضي عبد الجبار مستدلاً بقول الله تعالى: ﴿.. نودي من شاطيء الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى إني أنا الله رب العالمين﴾ [القصص ٣٠] فقال: ((يوجب حدوث النداء لأنه جعل الشجرة ابتداء غايته وهذا يوجب حدوثه فيها))[5].

والجواب من وجوه:

١- إن الآية بدأها الله بقوله: ﴿فلما أتاها نودي من شاطيء الوادي الأيمن﴾ والمنادي هو الله بدليل قوله: ﴿هل أتاك حديث موسى(إذ ناداه ربه بالوادي المقدس طوى﴾ [النازعات١٥،١٦] وبدليل آخر الآية نفسها كما يأتي – إن شاء الله – فلما كان المنادي هو الله فإن قوله: ﴿من الشجرة﴾ يفيد أن الجهة التي سمع موسى عليه السلام منها الكلام هي الشجرة، لا أنها المتكلمة بذلك الكلام

---

(١) الكشاف ٤١١/٣.

(٢) المقصود بالمفعول هنا الاصطلاح النحوي لا المفعول المخلوق.

(٣) انظر: الحيدة –للكناني– ص٦٩.

(٤) انظر: جامع البيان –للطبري– ٤٧/٢٥/١٣، ومعالم التنزيل للبغوي ٢٠٥/٧.

(٥) متشابه القرآن ٥٤٥/٢.

كما تقول: ناديت فلاناً من البيت، فليس البيت هو المتكلم، وإنما هو الجهة التي سمع منها الكلام(1).

٢- وقوله في آخر الآية: ﴿إني أنا الله رب العالمين﴾ يفيد قطعاً أن المنادي هو الله، وأن الشجرة لا تتكلم بهذا، وإنما هو كلام لا يقوله إلا الله وحده، ولو قيل إنه مخلوق تكلمت به الشجرة، لقيل إن فرعون مخلوق، وقد قال: ﴿أنا ربكم الأعلى﴾ [النازعات ٢٤] فلا لوم عليه، لأنه على قاعدة المعتزلة -هنا- يصح أن يقوله غير الله(2).

٣- ثم إنه لا تبقى لموسى عليه السلام مزية على غيره، إن لم يكن سمع كلام الله من الله، وقد قال الله له: ﴿إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي﴾ [الأعراف ١٤٤]. بل على قول المعتزلة يكون بقية الأنبياء أفضل منه، لأنهم سمعوا الوحي بلا واسطة كما قال الله: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً﴾ [الشورى ٥١]، فالوحي المذكور في الآية ما أنزله الله في قلوب الأنبياء بلا واسطة، وموسى سمعه بواسطة الشجرة(3)!

الشبهة الرابعة: يقول القاضي عبد الجبار: ((لو كان الله تعالى متكلماً لذاته، لكن يجب أن يكون قائلاً فيما لم يزل: ﴿إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه﴾ [نوح ١] وإن لم يكن قد أرسل وأهلك عاداً وثمود(4).))

الجواب: إن هذه الشبهة تلزم القائلين بقدم الكلام المعين لله - وهم الأشاعرة والماتريدية- فعندهم: كلام الله واحد أزلي قديم.

لكن أهل السنة يقولون: إن كلام الله قديم النوع، وهو يتعلق بمشيئته، فيتكلم الله بما شاء متى شاء، ولا يقولون عن الكلام المعين إنه قديم، ولذلك فهذا الكلام لا يلزمنا أصلاً.

وإذا قالوا: ما كان كذلك يكون حادثاً، قلنا: لكنه لا يكون مخلوقاً، فنحن أولاً ما أثبتنا إلا ما دل عليه كتاب ربنا وسنة نبينا -ﷺ- وقولكم: يلزم أن يكون حادثاً قلنا: لا يلزمنا اصطلاحكم في الحادث، ولو وافقنا على إطلاق الحادث على الصفات الاختيارية، فعندئذ لا نسلم أن كل حادث يكون مخلوقاً، لأن الله وصف نفسه بأنه يتكلم وينادي، وما كان كذلك كان صفة له، على أنه يلزمكم إذا قلتم هو مخلوق ويوصف الله به، لكان طرد باطلكم أن يقال هو متجسم ومتحجر، لأنه

---

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية ١٨٦-١٨٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه وانظر ما تقدم نقله من قول سليمان الهاشمي ص/ ٢٠٧

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٥١٥/١٢، وشرح الكوكب المنير ٥١/٢-٥٢.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص٥٥٤.

خالق الأجسام والأحجار، تعالى الله عن ذلك.

لكن هؤلاء يجيبون إجابة ضعيفة عن هذا الإيراد، فيقولون إنما منعنا تسمية الله بالمتجسم والمتحجر، مع كونه خالق الجسم والحجر، لأن هذه الأسماء لا تفيد المدح، و لم يرد في الشرع إطلاقها عليه، بخلاف المتكلم فقد ورد إطلاقها في الشرع، فلذا وصفناه به دون سائر أنواع الخلق[1].

والجواب:

لا بد من التفريق بين أنواع المضاف إلى الله ؛ فما كان عيناً قائماً بذاته، أو صفة قائمة بعين، فليست من صفات الله، فلم يبق إلا الصفة التي لا تقوم بنفسها و لم يذكر لها قيام بغير الله، فهذه قطعاً لا تكون إلا صفة لله، كما تقدم ؛ فالكلام ليس شيئاً قائماً بنفسه، وقد أضافه الله إلى نفسه فقال: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾[التوبة ٦] وقال: ﴿يريدون أن يبدلوا كلام الله﴾ [الفتح ١٥] فدل ذلك على أنه صفته[2].

الشبهة الخامسة: قالوا: إن القرآن قد وصف بسمات المحدثات، وما كان كذلك لزم أن يكون مخلوقاً، ومن ذلك:

١) قال الله تعالى: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون﴾ [الأنبياء ٢] فوَصْفُ الذكر وهو القرآن -وهو أحد أنواع الكلام -بالحدوث، يدل على أنه مخلوق[3].

٢) وقال الله تعالى: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ [النحل ٤٠] ووجه الاستدلال:((فإن قوله ﴿كن﴾ متأخر عن الإرادة الحادثة، والمتأخر عن الحادث حادث[4].))

٣) ((ومنها أن النسخ واقع في القرآن وهو رفع أو انتهاء، ولا شيء منهما يتصور في القديم، لأن ما ثبت قدمه، امتنع عدمه وغير ذلك...))[5] أي مما يدل على سمات الحدوث.

والجواب:

نحن نسلم أن نوع الكلام قديم، وأن الله يحدث من كلامه ما يشاء، وكون كلامه بعضه أحدث من بعض لا يدل على خلقه، إذ هذا مبني على أن كل من قامت به الحوادث فهو حادث، وهو أصل

---

(١) انظر: هداية العقول إلى غاية السول في علم الأصول ٤٢٢/١، وشرح الأصول الخمسة ص٥٤١.

(٢) انظر ص ١٨٨

(٣) انظر: هداية العقول إلى غاية السول في علم الأصول ٤٢٣/١، وشرح الأصول الخمسة ٥٣١.

(٤) حاشية على هداية العقول إلى غاية السول في علم الأصول ٤٢٣/١، وانظر شرح الأصول الخمسة ٥٦١.

(٥) المصدر نفسه.

فاسد، تقدم بيان وجه فساده[1]، فليس في العقل ولا في الشرع ما يحيل قيام الصفات الاختيارية با لله، فإن ذلك من كمالات الرب القائل عن نفسه: ﴿كل يوم هو في شأن﴾ [الرحمن ٢٩] وقد ذكر الإمام البخاري في صحيحه باباً ضمن كتاب التوحيد فيه إثبات كلمات الرب المتجددة فقال: باب قول الله تعالى: ﴿كل يوم هو في شأن﴾ [الرحمن ٢٩]: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾ [الأنبياء ٢] وقوله تعالى: ﴿لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً﴾ [الطلاق ١] وأن حدثه لا يشبه حدث المخلوقين، لقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى ١١] وقال ابن مسعود عن النبي -ﷺ-: ((إن الله عز وجل يحدث من أمره ما يشاء، وإن مما أحدث أن لا تتلكموا في الصلاة)) ثم ساق إسناده إلى ابن عباس رضي الله عنهما ثم ذكره فقال: عن ابن عباس - رضي الله عنهما - كيف تسألون أهل الكتاب عن كتبهم، وعندكم كتاب الله أقرب الكتب عهداً با لله تقرأونه محضاً لم يُشب)) [ثم ساق أثراً آخر له][2].»

فقول البخاري: ((وأن حدثه لا يشبه حدث المخلوقين)) ثم استدلاله بكلام ابن عباس ((أقرب الكتب عهداً با لله)) يدل على التزام كون الكلام المعين بعضه أحدث من بعض، ولكن ليس مخلوقاً، وقد اختار بعض أهل العلم أن المحدث هنا يرجع إلى الإنزال، فهو حديث الإنزال، فهو محدث عند البشر[3]، وكلاهما صحيح.

وأما استدلالهم بالآية الثانية، فنحن نلتزم أن الإرادة المعينة هنا حادثة، لكن لا نقول إنها ليست في محل، ونلتزم كون تلك الكلمة وهي ﴿كن) حادثة، لكن لا نلتزم أن كل حادث يكون مخلوقاً، والاعتماد على شبهة الحوادث تقدم الجواب عنها[4]. بل الآية فيها دليل على أن كلام الله غير مخلوق، وبيانه: أن الله بين أنه يخلق الأشياء بـ (كن)، فلو كانت مخلوقة لكانت مخلوقة بكلمة أخرى وهي (كن) وهذا يؤدي إلى التسلسل الممتنع، فلزم أن يكون الكلام غير مخلوق[5].

---

(١) انظر ص ١٥٠ــ١٥٧

(٢) صحيح البخاري (٥٠٥/١٣ مع شرحه فتح الباري).

(٣) انظر قول أبي عبيد في ذلك في خلق أفعال العباد ص٣٧ وقول ابن قتيبة في الاختلاف في اللفظ ص٣٩ وأبي القاسم التيمي في الحجة في بيان المحجة ١٩٨/٢، وانظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٥٢٢/١٢، و منهاج السنة ٢٥٦/٢، و درء تعارض العقل والنقل ٣٠٠/٢-٣٠١، ٣٧٤/١.

(٤) انظر ص ١٥٠ــ١٥٧

(٥) انظر: احتجاج البويطي بالآية في هذا المعنى فيما رواه عنه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة

وكذلك استدلالهم بالنسخ، سواء قيل هو رفع للخطاب أو بيان انتهاء الزمن، فكلاهما منافٍ للقديم، فلا يكون القرآن قديماً، فنقول: الإجابة عليه كالإجابة على الاستدلال بالآيتين السابقتين.

وبالجملة فإننا نقول إن الكلام ثابت لله أزلاً، ولا نقول إنه صار متكلماً بعد أن لم يكن متكلماً، فصفة الكلام ليست محدثة، فلا يلزم أن يقال ما قامت به الحوادث فهو حادث، أما أن الله يحدث من كلامه وأفعاله ما يشاء حين ما يشاء، فذاك من كمالات الرب، والشرع يشهد لذلك -وليس هناك في العقل ولا في الشرع ما ينفيه.

الشبهة السادسة: وربمايحتجون بقول الله تعالى: ﴿وكان أمر الله قدراً مقدوراً﴾ [الأحزاب ٣٨].

والجواب: إن لفظ المصدر يرد في اللغة مراداً به المصدر نفسه، ويأتي مراداً به المفعول.

فالأمر في الآية، بمعنى المأمور به المقدور، وهذا يكون مخلوقاً، وهذا مثل قول الله تعالى: ﴿أتى أمر الله فلا تستعجلوه﴾ [النحل ١].

وأما الذي نص الله على أنه أنزله، أو ذكره في مقابل الخلق، فهذا من جملة الكلام، كما قال الله تعالى: ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ [الأعراف ٥٤]، وقال: ﴿ذلك أمر الله أنزله إليكم﴾ [الطلاق ٥] فأمره هنا كلامه، إذ لم ينزل إلينا الأفعال التي أمرنا بها، وإنما أنزل إلينا القرآن، وذكره الأمر مقابل الخلق يدل على أنه غير مخلوق، فينصرف الأمر هنا إلى الكلام [(١)].

وكل ما تقدم من وجوه الرد والمناقشة مع الأشاعرة في خلق الكلام اللفظي فهو وارد على المعتزلة.

والخلاصة: فيما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية: ((وبالجملة فكل ما يحتج به المعتزلة والشيعة مما يدل على أن كلامه متعلق بمشيئته وقدرته، وأنه يتكلم إذا شاء، وأنه يتكلم شيئاً بعد شيء، فنحن نقول به. وما يقول به من يقول: إن كلام الله قائم بذاته وأنه صفة له، والصفة لا تقوم إلا بالموصوف، فنحن نقول به. وقد أخذنا بما في قول كل من الطائفتين من الصواب، وعدلنا عما يرده الشرع من قول كل منهما)) [(٢)].

٢/٢١٧-٢١٨، والبيهقي في الأسماء والصفات ٢٥٢، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد١٤/٣٠٢، والإسناد صحيح إليه. وانظر: الحجة في بيان المحجة ٢/١٩٣، وشرح الكوكب المنير ٢/٥١.

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٧/٢٦١، و مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٨/٤١٢.

(٢) منهاج السنة النبوية ٢/٣٨٠-٣٨١.

والمردود من كلام المعتزلة: قولهم بخلق كلام الله، وما يترتب عليه من منع قيام الكلام بـذات الله وأنه صفة له، وإجازة قيام الصفة بغير الموصوف بها.

والمردود من كلام الأشاعرة: قولهم بنفي تعلق كلام الله بمشـيئته وقدرتـه، والـتزامهم كلاماً بـلا حرف وصوت، وقولهم إنه معنى واحد.

المطلب الثاني

المسائل الأصولية المشتركة مع صفة الكلام

المسألة الأولى: تعريف الحكم:

للأصوليين أكثر من تعريف للحكم، وقد قيل إن أجمعها هو:

((خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع))[1].

ومما ينبغي أن يلاحظ أن الحكم هو أثر الدليل ومقتضاه، وهم قد جعلوا الحكم هو الخطاب نفسه، ولذلك عدل بعض الأصوليين عن هذا التعريف[2] كالطوفي، ولكن هذا ليس فيه إشكال.

والنقاش في هذا الموضع ليس في شمول التعريف لأقسام الحكم وما يرد عليه من اعتراضات أصولية، وإنما في أمرين؛ أولهما: ((خطاب الله)) ، وثانيهما: ((المتعلق)) مما له مدخل في أصول الدين:

وقد اضطربت عبارات المتكلمين الأشاعرة ومن نحى نحوهم في تعريف الحكم الشرعي ((وسبب اضطرابها أمران:

أحدهما: أن بعض المكلفين غير موجود وقت الخطاب، والمعدوم ليس بشيء حتى يخاطب[3].

ثانيهما: زعمهم أن الخطاب هو نفس المعنى الأزلي القائم بالذات المجرد عن الصيغة...))[4].

لكن ليعلم أن الأمر الأول الإشكال فيه أكبر مما ذكر، إذ هم قائلون بقدم الكلام، وجعلوا الحكم هو الخطاب، فيلزم إما نفي قدم الكلام وإما إثبات قدم المكلَّف، ولذلك اختلفوا في تسمية الكلام خطاباً: قال الزركشي: ((الصحيح وبه قال الأشعري أنه يسمى خطاباً عند وجود المخاطب، قال ابن القشيري: إنه الصحيح، وجزم القاضي أبو بكر بالمنع، لأنه لا يعقل إلا من مخاطِب ومخاطَب، وكلامه قديم، فلا يصح وصفه بالحادث، وتابعه الغزالي في المستصفى..[5]))[6].

---

(١) انظر: بيان المختصر ١/٣٢٧، ونهاية الوصول - لصفي الدين الهندي - ١/٥٠، وشرح العضد ١/٢٢٢.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ١/٢٥٠، ٢٥٧، ٢٦٠، وشرح الكوكب المنير ١/٣٣٣.

(٣) ستأتي هذه المسألة ويبين فيها الخلاف بأعمق من هذا إن شاء الله ص/ ٢٢٤

(٤) قاله الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله في مذكرة أصول الفقه له ص/ ٨.

(٥) انظر: المستصفى ١/٢٨٤، ٣/٧٤ [١/٨٥-٨٦، ٣٧٥-٣٧٦]، وتابعهما الآمدي في الإحكام ١/١٥٤، والقرافي في نفائس الأصول ١/٢١٨-٢١٩، وشرح تنقيح الفصول: ٦٧.

(٦) البحر المحيط - للزركشي - ١/١٦٨، وانظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ١/٢٢٧، وتيسير التحرير ٢/١٣١، وشرح الكوكب المنير ١/٣٣٩، وحاشية البناني ١/٤٩، وفواتح الرحموت ١/٥٦-٥٧.

وحجة من منع تسميته خطاباً: أنّ الخطاب والمخاطبة من صيغ المفاعلة التي تقتضي وجود مخاطَب ومخاطِب، وهم لما قالوا إن كلام الله قديم، لزم إن سموه خطاباً، قدم المخلوق، فمنعوه لهذا السبب.

وأما من أجازه فنظر إلى أنه يصح إطلاق المصدر على اسم المفعول، فمعنى الخطاب هو الكلام المخاطب به لا توجيه الكلام، وهذا لا يستلزم قدم المخلوق المخاطَب.

ولذلك رأى بعض الأصوليين أن الخلاف لفظي لا حقيقي، لأنه إذا أريد بالخطاب توجيه الكلام، فيمتنع تسمية كلام الله خطاباً لأنه قديم، ولا قديم مع الخالق، وإذا أريد به الكلام المخاطب به، فهذا لا يستلزم قدم المخاطَب ا[1].

والتحقيق أن الإطلاق الأول – وهو استدعاء الخطاب وجود مخاطَب ومخاطِب –هو الأظهر، وهذا يدل على صحة مذهب أهل السنة من أن آحاد الكلام ليست قديمة، فلما نادى الله عز وجل نوحاً وموسى وعيسى عليهم السلام لم يكن ذلك خطاباً في الأزل، وإنما في أوقات معلومة معينة.

ولكن لا مانع من أن يكون الخطاب بمعنى المخاطَب به، وهو الكلام، وأشار البدخشي[2] إلى أنه معنى مجازي[3]، ولا شك أن الأصل هو الحقيقة، وعندئذ لا نُسلم أن الكلام المعين قديم، واستعمال الخطاب – الذي هو مصدر – بمعنى اسم المفعول، يستلزم مخاطِباً ومخاطَباً، فالكلام المخاطب به لا يكون إلا من مخاطِب وجه كلامه إلى مخاطَبه.

والذي جرّ الإشكال على هؤلاء المتكلمين هو قولهم بأن كلام الله نفسي وأنه قديم أزلي، مع منعهم تعلق كلامه بمشيئته، فأوقعهم ذلك في الارتباك، وفيما يأتي ذكر اعتراض المعتزلة على الأشاعرة كما ذكر في كتب الأصول، فقالوا:

إنكم رددتم الحكم إلى الخطاب ليلزم القول بقدمه، لكن هذا الرد يؤدي إلى نقيض مقصودكم، لأن الحكم حادث، فرد الخطاب إليه يلزم منه القول بحدوثه، والدليل على حدوث الحكم ما يلي:

١– إن فعل العبد حادث اتفاقاً، وفعله يوصف بالحل والحرمة، فيقال – مثلاً –: الغصب حرام، وإراقة دم المرتد حلال، وإذا صح وصف الحادث به، فيستحيل أن يكون قديماً.

٢– إنه قد ورد التصريح بحدوث الحكم في مثل: هذه المرأة حلت لزيد بعد ما لم تحل، ووجب

---

(١) انظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢٢٧/١، ومسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت ٥٧/١.

(٢) محمد بن الحسن البدخشي، (ت٩٢٢هـ) من آثاره: حاشية على شرح إلياس الرومي للشمسية في علم المنطق، ومناهج العقول في شرح منهاج الأصول للبيضاوي في أصول الفقه، انظر: معجم المؤلفين ٩٩/٩.

(٣) انظر: مناهج العقول – للبدخشي – ٤١/١.

هذا بعد أن لم يكن كذلك، فلو كان الحكم قديماً، لما جاز التصريح بحدوثه.

٣- إنه قد ورد تعليل الحكم بأمر حادث، كحل الوطء بالنكاح وملك اليمين، ومعلول الحادث يستحيل أن يكون قديماً[١].

أجاب الرازي بما ملخصه:

عن الأول: أنه ((لا معنى لكون الفعل حلالاً إلا مجرد كونه مقولاً فيه: رفعت الحرج عن فاعله...))[٢] أي أنه خبر، وفعل العبد هو متعلق هذا الخبر، وتعلقه به لا يدل على أنه صفة ثبوتية له، وإلا لحصل للمعدوم صفة ثبوتية إذا أخبر عنه بكونه مخبراً عنه، وإذا ذكر بكونه مذكوراً.....

وأجاب عن الثاني بمضمون الأول، فقال: ((حكم الله تعالى هو قوله في الأزل: أذنت للرجل الفلاني حين وجوده في كذا، فحكمه قديم، ومُتعلّق حكمه مُحدَث))[٣]، وزاد بعضهم أن المحدث كذلك هو التعلق أو مُتعلّق الحكم - كما نص الرازي -. مع أنه لازم له كما درج عليه من جاء بعده[٤].

وأجاب عن الثالث بأن المراد من التعليل التعريف، أي أن تلك الأسباب والعلل جعلها الشارع مجرد أمارات ومعرِّفات للحكم لا مؤثرات، ولا شك أنه يجوز أن يكون الحادث معرفا للقديم، ككون العالَم معرفاً بالخالق[٥].

وقد ناقش القرافي جواب الرازي الأول بأن رد الحكم -كالحل والحرمة- إلى الخبر ((مشكل، لأن هذه صيغة خبر، وهو مشكل، وتفسير الخبر بالحرمة لا يصح، لأن الخبر يدخله التصديق والتكذيب، والأحكام لا يدخلها ذلك، ولأن الخبر لا ينسخ على الصحيح، والأحكام تنسخ، فهذا التفسير باطل))[٦] واعتراض القرافي على الرازي صحيح.

وأما زعم الرازي بأن الفعل ليس له من القول صفة، فمبني على إنكار التحسين والتقبيح

---

(١) انظر: المحصول ٩٠/١، ونهاية الوصول ٥٧/١-٥٦، والسراج الوهاج ٩٤/١-٩٥.

(٢) المحصول - للرازي - ٩١/١.

(٣) المصدر نفسه ٩١/١.

(٤) انظر: نفائس الأصول - للقرافي - ٢١٩/١، ونهاية الوصول ٥٧/١، والبحر المحيط ١٥٨/١، والسراج الوهاج ٩٨/١، والإبهاج شرح المنهاج ٤٤/١، وشرح التلويح على التوضيح ٢٤/١، وتيسير التحرير ١٣١/٢-١٣٢.

(٥) انظر: المحصول - للرازي - ٩٢/١.

(٦) نفائس الأصول - للقرافي - ٢١٩/١-٢٢٠.

العقليين، وهو فيه تفصيل يأتي تحقيقه إن شاء الله[1].

وأما جوابهم الثاني فقد ناقشه ابن السبكي بما حاصله:

١- قول الرازي إن الحادث هو التعلق، خطأ، وألزمه بأنه قد صرح في القياس بقدم التعلق.

٢- ثم إنه يلزم من حدوث التعلق حدوث المتعلَّق -وهو الحكم- ضرورة أخذ التعلق قيداً فيه، فيكون قد وقع فيما فر منه!

٣- يلزم أن لا يسمى الكلام في الأزل حكماً، ومن ضرورته ألا يكون أمراً ولا نهياً[2].

وهذا الاعتراض سليم، لكنني لم أجد في جواب الرازي التصريح بحدوث التعلق، وربما يكون قد أخذه السبكي من لازم القول بحدوث المتعلَّق، لكن الرازي لا يلتزم هذا، صحيح هذا يصلح رداً على من أجاب بأن الحادث التعلق.

ثم إن ابن السبكي رام تصحيح جواب الرازي بقوله: ((لا ينجي من هذا إلا أن يقال: وصف الحكم في الأزل بالتعلق على سبيل الصلاحية، ولكن هذا لا ضرورة إليه))[3] وذلك لأن هذا القول -أعني القول بقدم التعلق- مفاده أن التعلق أمر وجودي، والقول بقدمه قول بقدم آحاد الكلام، وهذا مذهب متناقض كما تقدم[4]، ومثاله في ((الحمد لله)) فكلمة (لله) بعد (الحمد)، والبعدية تدل على عدم الأزلية، وأيضاً يلزم أن لا يكون الخطاب حكماً إلا إذا تعلق! وهذا ينافي لزوم وصفه بالحكم أزلاً لتنوعه في الأزل إلى أمر ونهي ونحوهما على الأصح عندهم[5].

ثم اختار ابن السبكي كون التعلق أمراً نسبياً، فقال: ((فالمختار أن الإحلال -مثلاً- قديم، وكذلك تعلقه، وأن التعلق نسبة، فهو يستدعي حصول متعلقه في العلم لا في الخارج، وإنما الذي يحدث بعد ذلك الحل، وهو غير الإحلال، وإنما ينشأ عنه بشروط كلما وجدت، وجد))[6].

واختياره هذا لا يحل الإشكال، لأنه اختار القول بأن التعلق نسبة، واختار قدم هذه النسبة، ولا شك في أن النسبة تستدعي وجود المتنسبين، فيلزم قدم المُتَعلَّق، -وهو الفعل- لأنه أحد المتنسبين،

---

(١) انظر: ص/ ٢٧٢

(٢) انظر: الإبهاج شرح المنهاج ١/٤٦، وانظر ما سيأتي نقله عن الزركشي - إن شاء الله - ص/ ٢٢٣

(٣) الإبهاج شرح المنهاج ١/٤٦، وقد تقدم بيان وجه فساد قول من لم يجعل للكلام أنواعاً ص/ ٢٠٤-٢٠٦

(٤) انظر: ص/ ١٤٥- وانظر ما سيأتي إن شاء الله - ص/ ٢٣٠

(٥) انظر: سلم الوصول - للمطيعي - ١/٥١، ونحوه في نهاية السول - للأسنوي - ١/٥٣.

(٦) الإبهاج شرح المنهاج ١/٤٦.

وهذا معلوم البطلان بالضرورة، ثم استدرك ابن السبكي بأنها لا تستدعي حصول المتعلّق في الخارج وإنما في العلم !، وعلى هذا لا يبقى لقوله كبير فرق مع من اختار كون التعلق أمراً اعتبارياً لا يوصف بقدم ولا حدوث[1]، وهذا الأخير يستدعي عدم حصول كلام أصلاً، ثم إنه زاد في التخليط بقوله: ((وإنما الذي يحدث بعد ذلك الحل، وهو غير الإحلال)) أي أن الإحلال-ومثله الإيجاب والتحريم- قديم، وهذا ارتكاب لما فر منه من إثبات كلام الله يتعلق بمشيئته، لأن ما عده قديماً هو مصدر للرباعي: أحلَّ وأوجب، وحَرَّم، ومعناه في الإيجاب -مثلاً- ((تصيير الشيء واجباً ولازماً، والتصيير صفة فعلية لا ذاتية، فهذا لازم للقائلين بالنفسي،))[2].

وأما جواب الرازي الثالث، وهو أن المقصود من التعليل التعريف فقط، فخطأ مبني على منع تأثير الأسباب والعلل في مسبباتها ومعلولاتها، كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله[3].

وقد حكى الزركشي الأقوال الثلاثة في التعلق ثم قال: ((فحصل في التعلق ثلاثة أقوال: قديم، حادث، لا يوصف بواحد منهما، والتحقيق أن للتعلق اعتبارين:

أحدهما: قيام الطلب النفسي بالذات، وهو قديم.

والثاني: تعلق تنجيزي، وهو الحادث. وحينئذ فلا يبقى خلاف.

والقول بحدوث التعلق يلائم قول من يقول: إن الله ليس آمراً في الأزل، وهو القلانسي[4]، وأبو الحسن الأشعري يأباه)) اهـ[5].

والسؤال وارد عليهم في الثاني، فهل التعلق التنجيزي الحادث أمر وجودي أو عدمي؟ فإن قيل عدمي كان شيئاً غير معقول، وإن قيل وجودي، لزم إثبات كلام يتعلق بمشيئة الله يتكلم الله به متى شاء، وهذا يفرون منه!

---

(١) وهذا هو الذي صار إليه المتأخرون. انظر البحر المحيط للزركشي ١٥٨/١، وهامش الإبهاج ٤٦/١، وقد تقدمت حكاية الأقوال في التعلق مع المناقشة ص/ ١٤٥- ١٤٦

(٢) قاله الطوفي في شرح مختصر الروضة ٢٥٩/١.

(٣) انظر: ص/ ٣٠٣

(٤) أحمد بن عبدالرحمن بن خالد، أبو العباس القلانسي، أحد أئمة الكلابية، معاصر لأبي الحسن الأشعري.
انظر تبيين كذب المفتري ٣٩٨، وطبقات ابن السبكي ٣٠٠/٢، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٦٥/١٢.

(٥) البحر المحيط للزركشي ١٥٨/١، وبمثله قال البناني في حاشيته ٤٨/١.

ثم حاول الإيجي زيادة التحقيق والتدقيق فقال: ((الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى، فالإيجاب هو نفس قوله افعل، وليس للفعل منه صفة حقيقية، فإن القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم[1]، وهو إذا نسب إلى الحاكم سمي إيجاباً، وإذا نسب إلى ما فيه الحكم -وهو الفعل- سمي وجوباً، وهما متحدان بالذات، مختلفان بالاعتبار، فتراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة، والإيجاب والتحريم أخرى...))[2].

وهذا في نظري ترديد لكلام الرازي في إجابته الأولى سوى أنه تخلص من رد الأمر إلى الخبر، وصرح هنا بكون التعلق يطلق على شيئين: التعلق القديم بذات الله ويسمى إيجاباً، والحادث الذي يتعلق بالفعل، ويسمى وجوباً، وتقدم ما فيه! وفي كلامه كذلك محاولة لأن يجعل الحكم مرة هو الخطاب القديم، ومرة أثره ومقتضاه ليوافق الفقهاء، فأين التحقيق والتدقيق! وإنما هو اضطراب ناشيء من بدعة القول بالكلام النفسي.

ولكن يبقى عليه وعلى أصحابه الأشاعرة إثبات جدوى رد الحكم إلى ما زعموه من كلام نفسي لله - والأصوليون إنما يبحثون عن الألفاظ، فهذا ارتكبوه لبدعتهم في كلام الله، وقد كان يلزمهم وصف الله بالعبث - تعالى عن ذلك -، ففروا إلى الكلام النفسي دون التكلم به، وهذا لا يتصور ولا يفهم أصلاً، وإذا تصور وحده، يصعب تمييزه عن العلم والإرادة! وبيان ذلك أنهم قالوا: إن الحكم قديم، ثم ردوه إلى كلام الله، وبالاتفاق أن كل مخلوق حادث بعد أن لم يكن، فيلزم أن يكون الله خاطب خلقه بالأوامر والنواهي أزلاً ولا مخاطَب موجود، وهو العبث الذي ينزه الله عنه، فلذلك صرحوا بأن العبث إنما يلزم في الكلام اللفظي لا النفسي[3]!

وإضافة لما ذكر من الإشكال على القائلين بالكلام النفسي، أورد هنا إشكالات أخرى في هذه المسألة وهي:

١- يلزم من رد الحكم إلى خطاب الله تعالى اتحاد الدليل والمدلول، فمثلاً قول الله تعالى:

---

(١) يقصد أن اقتضاء الفعل بالقول يكون قبل الفعل، وإلا لكان تحصيلاً للحاصل، فالفعل معدوم وتعلق الأمر به لا يكسبه صفة ثبوتية ! وانظر نهاية الوصول ١/٥٦. وكلامه الأخير فيه مبالغة في إنكار الحكمة في التشريع، كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله ص/ ٥٨؟

(٢) شرح العضد على ابن الحاجب ١/٢٢٥، وانظر مثل إجابته هذه في تيسير التحرير ٢/١٣١-١٣٢، وشرح التلويح على التوضيح ١/٢٦. وقد أوردت كلام العضد لقول التفتازاني في حاشيته عليه ١/٢٢٦ أنه ((أضاف إلى ذلك زيادة تحقيق وتدقيق))! وقد علم ما فيه.

(٣) انظر: حاشية البناني على جمع الجوامع ١/٤٧.

﴿وأقيموا الصلاة﴾ [البقرة ٤٣] عندهم حكم، وهو خطاب الله، فهو إذاً دليل ومدلول، ولما رأوا هذا قبيحاً فرّوا إلى أقبح منه، وهو التزام كون القرآن مخلوقاً، فالقرافي -مثلاً- يرى إضافة قيد (قديم) إلى خطاب الله لتلك العلة فقال: ((وقولي (القديم) يخرج الحادث من الألفاظ التي هي أدلة الحكم، فإنها كلام الله تعالى، وهو متعلق بأفعال المكلفين، فنحو قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة﴾، فلو كانت حكماً، لاتحد الدليل والمدلول))[1] . وكل حادث عندهم مخلوق ! وقد تقدم ذكر أقوال السلف وتغليظهم القول فيمن زعم أن القرآن مخلوق[2] .

٢- ثم إنه يترتب على هذا القول - أي إخراج القرآن عن كونه حكماً، لأنه عبارة عن كلام الله، فهو دال عليه - يترتب على هذا المطالبة بالفرق بين القرآن والقياس، فهم قالوا مثلاً عن القرآن: ((ولا استبعاد في كون أقواله وأفعاله تعالى كاشفاً عن الحكم القائم بذاته سبحانه وكذا الإجماع وغيره))[3] فهذا تصريح بأن كل الأدلة يطلق عليها أنها كاشفة، ثم إنهم لما أرادوا التفريق بين القياس والإجماع وبين القرآن قالوا: ((القياس مظهر للحكم لا مثبت))[4] وقالوا : ((القياس كاشف ومظهر لخطابه تعالى...))[5] فهذا تفريق بين الأدلة!، ومن ثم قال صاحب المسلم محب الله وشارحه عبدالعلي: ((فإن قلت: فعلى هذا يلزم أن لا يعد نظم القرآن خطاباً، لأنه كاشف أيضاً عن النفسي، قال: (وأما عدم عد نظم القرآن منه) أي من الكاشف (مع أنه كاشف عن النفسي، فلأن الدال كأنه المدلول))[6] فلا يسمى كاشفاً تأدباً...))[7] ، وهذا مشابه لقولهم: ((ومذهب أهل السنة[8] أن القرآن بمعنى الكلام النفسي ليس بمخلوق، وأما القرآن بمعنى اللفظ الذي نقرؤه فهو مخلوق، لكن يمتنع أن يقال: القرآن مخلوق ويراد به اللفظ إلا في مقام التعليم، لأنه ربما أوهم أن

التزام للقول بخلق القرآن ، وفيه تحكم أصنع بالتفريق بين الكلام النفسي واللفظي !! هو

---

(١) شرح تنقيح الفصول ٦٨، وانظر: نفائس الأصول ٢١٧/١، وشرح مختصر الروضة ٢٥١/١.

(٢) انظر: ص/ ٢٠٧

(٣) قاله الجرجاني في حاشيته على العضد ٢٢١/١.

(٤) قاله التفتازاني في شرح التلويح ٢٧/١.

(٥) قاله البناني في حاشيته على شرح المحلي ٤٨/١.

(٦) إن لم يكن هو فكيف ساغ لهم الربط بينهما ؟! وقد أدرك هذه الحقيقة المطيعي في سلم الوصول ٤٩/١ مع شيء من الاضطراب في كلامه !.

(٧) مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت ٥٦/١- وما بين القوسين الكبيرين من مسلم الثبوت.

(٨) يعني بهم الأشعرية والماتريدية !.

القرآن بمعنى كلامه تعالى مخلوق،، ولذلك امتنعت الأئمة من القول بخلق القرآن))[1] اهـ.

٣- ثم إنه يرد إشكال آخر وهو أنهم جعلوا الحكم الشرعي جنساً[2] لخمسة أنواع وما ألحق به من خطاب الوضع، وعندئذ يقال لهم:

(أ) إنه لابد من صدق الجنس على نوعين خارجيين مختلفين فأكثر، وهو قد صدق على خمسة أو ستة[3] أنواع، وهذه الأنواع - أعني الإيجاب والاستحباب والإباحةوالكراهة والتحريم- أنواع مختلفة الحقائق، فعندئذ ((يلزم أنه لا يكون الكلام النفسي الذي هو كلام الله حقيقة واحدة بل حقائق مختلفة، وذلك باطل على أصل الأشاعرة))[4]، لكن ذلك لا يدل على بطلانه في أصله، وإنما يدل على اضطراب الأشاعرة وتناقضهم لأن الصحيح أن يقال: للكلام أنواع، وأما القول بأنه معنى واحد والتزام أنه أنواع فتناقض!.

(ب) ((وإن قيل: لا أجعل الحكم الشرعي جنسا للخمسة أو الستة، بل أجعله عرضاً عاماً[5]، ففاسد، لأن العرض العام لا بد وأن يكون صادقاً على نوعين، وإلا لكان خاصة[6]، فيعود

---

(١) قاله الباجوري في تحفة المريد ص/٩٤.

(٢) الجنس: ((كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو))، وهو نوعان قريب وبعيد.
انظر: التعريفات للجرجاني ص/٧٨، وآداب البحث والمناظرة ٢٩/١، والمرشد السليم ص/٦٦، وضوابط المعرفة ص/٤٤

(٣) السادس هو الفرض عند الحنفية.

(٤) قاله الزركشي في البحر المحيط ١٧٣/١.

(٥) العرض العام هو: ((كلي مقول على أفراد حقائق مختلفة قولاً عرضياً)) فقوله: ((حقائق)) يخرج النوع والفصل والخاصة، لأنها تقال على حقيقة واحدة، وقوله: ((عرضياً)) يخرج الجنس لأنه ذاتي، ومثال العرض العام: الماشي إذا أطلق على الإنسان.
انظر: التعريفات - للجرجاني - ١٤٩، وآداب البحث والمناظرة ٣٠/١، والمرشد السليم: ٦٧، وضوابط المعرفة: ٤٤.

(٦) الخاصة: ((كلي مقول على أفراد حقيقة واحدة قولاً عرضياً))، قوله: ((حقيقة واحدة)) يخرج الجنس والعرض العام، فهما مقولان على حقائق، وقوله: ((عرضياً)) يخرج النوع والفصل، ومثال الخاصة: الكاتب بالنسبة إلى الإنسان.
انظر: التعريفات: ٩٥، وآداب البحث والمناظرة ٣٠/١، والمرشد السليم: ٦٧، وضوابط المعرفة: ٤٤، وانظر نقد شيخ الإسلام ابن تيمية على التفريق بين الذاتي والعرض اللازم في الرد على المنطقيين: ٧٠-٧٣.

الإشكال))[1]، ولا جواب لهم عنه إلا أن يرجعوا إلى الحق الذي دل عليه كتاب الله وسنة رسول الله -ﷺ- الذي كان عليه سلف هذه الأمة المشهود لهم بالخيرية علماً وعملاً.

المسألة الثانية: تكليف المعدوم

هذه المسألة رسمها بعضهم بما ذكر في العنوان، ومنهم من رسمها بقوله: خطاب المعدوم أو أمر المعدوم.

وسر رسم المسألة ذكره بعض الأصوليين؛ فقد قال الجويني: ((وهذه المسألة إنما رسمت لسؤال المعتزلة، إذ قالوا: لو كان الكلام أزلياً لكان أمراً، ولو كان أمراً لتعلق بالمخاطَب في عدمه...))[2]، وقال ابن برهان[*]: ((وهذه المسألة رسمت لإثبات كلام الله تعالى، فإن الله تعالى متكلم بكلام قديم أزلي، آمر بأمر قديم، وليس هناك مأمور، والمعتزلة تنكر ذلك))[3]، وقال الزركشي: ((وأصل الكلام في هذه المسألة: أن أصحابنا لما أثبتوا الكلام النفسي، وأن الله تعالى لم يزل آمراً ناهياً مخبراً، قيل عليهم من قبل الخصوم القائلين بحدوثه: إن الأمر والنهي بدون المخاطَب عبث، فاضطرب الأصحاب في التخلص من ذلك على فرقتين...))[4].

وقد صرح بعض الأصوليين بصعوبة المسألة فقال القرافي: ((هذه المسألة لعلها أغمض مسألة في أصول الفقه))[5]، ولصعوبتها هذه وخفائها تفرق الناس فيها إلى مذاهب كما قال المازري: ((فإنه إما أن ينشأ عنها نفي قدم الكلام كالمعتزلة، وإما إثبات قدم الكلام، وفيه إثبات قدم الخلائق المأمورين، أو إثبات أمر ولا مأمور، وإما إثبات كلام قديم عارض حقائق الكلام..))[6]، ويلاحظ أن هذا التقسيم لم يشمل قول أهل السنة وهو: إثبات قدم نوع الكلام وتجدد آحاده.

وقد ذكر الأصوليون أن الناس انقسموا قسمين، منهم من أثبت جواز تكليف المعدوم -أي خطابه

---

(١) قاله الزركشي في البحر المحيط ١/١٧٣.

(٢) البرهان في أصول الفقه ١/١٩٣.

(٣) الوصول إلى الأصول ١/١٧٦.

(٤) البحر المحيط للزركشي ٢/٩٨-٩٩.

(٥) شرح تنقيح الفصول ص/١٤٦.

(٦) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط ٢/١٠٤.

(*) أحمد بن علي بن برهان، وصف بأنه أحد الأذكياء، وهو شافعي المذهب، له مصنفات في أصول الفقه، منها: الأوسط، والوجيز، ولد ببغداد، وتوفي سنة (٥١٨ هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء ١٩/ ٤٥٦

وأمره – ومنهم من نفى ذلك[1].

والصنف الأول انقسموا إلى مذاهب:

١-فمنهم من قال: الأمر للمعدوم أمر إعلام، لا أمر إلزام.

٢-ومنهم من قال: هو أمر إلزام بتقدير وجود المكلَّف ووجود شروط التكليف فيه.

٣-ومنهم من قال: يتناول الأمر المعدوم تبعاً، أي لا بد من وجود مخاطَب فيندرج المعدوم معه تبعاً.

وأما الصنف الثاني الذين منعوا أمر المعدوم فهم فريقان:

١-القلانسي ممن أثبت قدم الكلام وهو نفسي عنده... ذهب إلى أن الكلام ليس له أقسام، وإنما يصير أمراً عند حدوث المأمور – وهكذا النهي.

٢- المعتزلة، فالكلام عندهم حادث مخلوق، ولا يجيزون خطاب المعدوم.

وينبغي ملاحظة أن الصنف الأول ليسوا فقط من يقول بالكلام النفسي، وإنما فيهم من يقول الكلام بصوت وحرف ومع ذلك يقول بقدمه كبعض الحنابلة[2].

وبعد هذا العرض يبقى النظر في الأدلة:

وقبل النظر فيها أشير إلى أن من قال: المعدوم مكلف، لم يرد أنه حال عدمه مأمور بإيقاع الفعل[3]، وإنما هو مأمور بشرط الوجود، وكونه مأموراً هو: ((قيام الطلب القديم بذات الرب تعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وتهيئته لفهم الخطاب))[4] فهذا على رأي الأشعرية وبعض الحنابلة، ولكن على اختلافهم في تعريف الكلام.

أدلة من جوَّز تكليف المعدوم:

[١] مقتضى الكتاب والسنة خطاب المعدوم، ومن ذلك:

١- قال الله تعالى: ﴿وأُوحي إليّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ﴾ [الأنعام ١٩] أي لأنذركم

---

(١) انظر: التمهيد – للكلوذاني – ٣٥٢/٢، وشرح مختصر الروضة ٤١٩/٢-٤٢٠، والبحر المحيط للزركشي ٩٩/٢.

(٢) انظر: العدة – لأبي يعلى – ٣٨٦/٢،٣٨٨، والتمهيد – للكلوذاني- ٣٥٢/٢، ٣٥٩، والروضة – لابن قدامة – مع شرحها – ١٠٧/٢، وشرح مختصر الروضة – للطوفي – ٤٢٠/١.

(٣) انظر: المحصول – للرازي – ٢٥٥/٢، ونهاية الوصول – لصفي الدين الهندي – ١١٢٩/٣.

(٤) قاله الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام ١٥٣/١.

بالقرآن ومن بلغه في الأزمنة الآتية، فيكون منذراً لهم به، فدل على تكليف المعدوم[1].

٢- قال الله تعالى: ﴿وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه﴾ [الأنعام ١٥٣] وهذا الأمر شامل لنا، وقد أمرنا باتباعه، و لم نكن موجودين وقت الخطاب فدل على أمر المعدوم[2].

٣- قال الله تعالى: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل ٤٤] فإن كان مبيناً للموجودين فقط، لم يكن مبيناً لنا، مع أنّا دخلنا في عموم (الناس)، لا يعترض بأنا قبل وجودنا لم نكن ناساً، لأنّا إذا وجدنا نسمى ناساً. فيكون مبيناً لنا[3].

وقد يعترض بعضهم بأن البيان والتبليغ ليس بهذه العمومات، وإنما الخطاب للموجودين شفاهاً، وللآخرين بنصب الدليل على أن حكمهم حكمهم[4].

والجواب: إنه قد التزم بعض الأصوليين منع تسمية هذا الكلام خطاباً، لأن الخطاب يستدعي وجود المخاطَب، وصحح تسميته أمراً لكونه لا يستلزم وجود المأمور زمن الأمر لهذه الأدلة وغيرها مما سيأتي إن شاء الله[5]، وخرج من هذا بعضهم بأن الخطاب المقصود به المخاطَب به.. وهو الكلام - وقد تقدم ما فيه[6].

وقد دفع أبو يعلى نحو هذا الاعتراض فقال:" لو كان هناك دلالة أو قرينة لنقل، لأن ما لا يتم الدليل إلا به لا يسوغ ترك نقله، وحيث لم ينقل، ثبت أنه ما كان، يبين صحة هذا أنه معلوم أن الجماعة لم تشترك في معرفة القرينة، فلو كان موضوع اللفظ لا يفيد، لم يقتصروا على نقل اللفظ والتعلق به دون القرينة))[7].

٤- وقد ذكر بعض الأصوليين في هذا الدليل الأول آيات أخر من القرآن:

مثل قول الله تعالى: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ [النحل ٤٠] قال

---

(١) انظر: التمهيد - للكلوذاني - ٣٥٣/٢، وشرح الكوكب المنير ٥١٣/١، وسلم الوصول ٣٠١/١.

(٢) انظر: التمهيد - للكلوذاني - ٣٥٣/٢، والروضة - لابن قدامة - ١٠٧/٢، وشرح الكوكب المنير ٥١٣/١.

(٣) انظر: التمهيد - للكلوذاني- ٣٥٤/٢.

(٤) انظر: فواتح الرحموت ٢٨٠/١.

(٥) انظر: المستصفى - للغزالي - ٢٨٤/١، والإحكام - للآمدي - ١٥٤/١.

(٦) انظر: ص/ ٢١٧

(٧) العدة - لأبي يعلى - ٣٨٨/٢.

القاضي أبو يعلى: ((وهذا يقتضي أمره بالتكوين قبل وجوده))[1]، واعترضه الكلوذاني[2] بقوله: ((وفي معنى ذلك ضعف))[3].

ولعله يعني بالضعف أن الأمر هنا ليس على ظاهره، وإنما هو مجاز عن سرعة الإيجاد والتكوين، ولكن هذا ليس بالجيد، والصواب ترك الكلام على ظاهره كما تقدم مستوفى[4]. والصحيح أنه خطاب لحاضر في علم الله تعالى فجاز. لكن ينبغي أن يعلم أن هذا الأمر ليس أمر تكليف، وإنما هو أمر تكوين، وهو خارج محل النزاع.

٢- حكاية الإجماع: وقال عنها القاضي أبو يعلى: ((الصحابة والتابعون كانوا يرجعون في إيجاب الحكم إلى الظواهر المتضمنة للأمر من الله تعالى ومن نبيه عليه السلام على من يوجد في عصرهم، لا يمتنع من ذلك أحد منهم، فدل على أن الأمر تناول من كان معدوماً حال الخطاب))[5]. ثم ذكر اعتراضاً مبنياً على احتمال نقل دلالة تدل على مشاركة الجميع في هذا الحكم، ثم أجاب عنه بما تقدم نقله قبل من وجوب نقل ما لا يتم الدليل إلا به، فعدم نقله يدل على الاكتفاء بهذه الظواهر.

٣- دليل عرفي: وهو خطاب الموصي لمن سيكون بقوله: ((قد أخبرني الصادق أن أمتي تلد غلاماً يُسمى غانماً، فإذا ولدته فهو حر، وقد جعلته وصياً على أولادي، وأنا آمرك يا غانم بكذا وكذا....))[6] فيوصف هذا الولد بكونه مخاطباً، بل بكونه مطيعاً عاصياً بتقدير المخالفة أو الامتثال[7].

لكن هذا الدليل العرفي قدح فيه بعض الأصوليين بأمرين:

---

(١) المصدر نفسه ٢/٣٨٧.

(٢) محفوظ بن أحمد بن حسن – أبو الخطاب البغدادي الفقيه الحنبلي – تتلمذ على القاضي أبي يعلى، ولد سنة (٤٣٢هـ). – وتوفي سنة (٥١٠هـ). من مصنفاته: التمهيد في أصول الفقه.
انظر: سير أعلام النبلاء ١٩/٣٤٨.

(٣) التمهيد – للكلوذاني – ٢/٣٥٤.

(٤) انظر: ص/ ١٤٦–١٤٧

(٥) العدة – لأبي يعلى – ٢/٣٨٧–٣٨٨، وانظر: روضة الناظر ٢/١٠٦.

(٦) قاله ابن تيمية في منهاج السنة ٣/٣٦٧.

(٧) انظر: العدة – لأبي يعلى – ٢/٣٨٨، والبرهان للجويني ١/١٩٣، والمستصفى ١/٢٨٥ [١/٨٥]، وروضة الناظر ٢/١٠٧، والمحصول – للرازي – ٢/٢٥٥–٢٥٦، والإحكام – للآمدي – ١/١٥٣، ونهاية الوصول ٣/١١٢٩، وشرح مختصر الروضة ٢/٤٢٢.

١- الفرق ثابت بين الوصية وبين أمر الله، فالوصية أمر عارض يستحيل بقاؤه إلى زمان امتثالها، وإنما لا بد من القول بتجدد أمر مماثل عندها، فيستحيل على هذا تعلقها بالمعدوم، بخلاف أمر الله الأزلي الذي لا تحل ذاته الحوادث، فلا يصح قياس الغائب على الشاهد[1].

٢- ((وقال صاحب التنقيحات[2]: وفيه بحث، إذ الكلام فيما ليس هناك مأمور ولا من ينهي إليه))[3].

والجواب: الاعتراض الأول مبني على منع بقاء العرض زمانين، وهذا من دقيق الكلام الذي أبعد ما يكون عن لغة العرب،وليس بواضح القول بتجدد أمر مماثل، إذ من ذا يزعم أنه بموت رسول الله -ﷺ- نحتاج إلى أمر جديد، فالقول بهذا قول بالحاجة إلى رسول آخر ورسالته. ولذلك فالجمهور على أنه لا يتجدد أمر آخر، وينبغي حمل الكلام وفهمه على ما تفهمه العرب من مخاطبتها، لأن الذكر نزل بلسانهم.

ومنع قياس الغائب على الشاهد ليس مطلقاً فإنه يصح إذا كان على قاعدة الكمال وقياس الأولى، وزعمهم أن كلام الله قديم ولا تحل ذاته الحوادث، فإنكار لتعلق كلامه بالمشيئة، وهو زعم باطل وقد تقدم بيان بطلانه وفساده[4].

وأما اعتراض صاحب التنقيحات فدقيق حري بالوقوف عنده.

٤- قالوا: لقد أثبتنا بالأدلة قدم كلام الله، وقد ثبت بالإجماع حدوث المأمور، فيلزم حينئذ القول بأن المعدوم مخاطب[5].

وقال القاضي أبو يعلى: ((وهو ظاهر كلام أحمد - رحمه الله - في رواية حنبل[6]: ((لم يزل الله

---

(١) انظر: التلخيص - للجويني - ١/٤٥٥، والإبهاج شرح المنهاج ٢/١٥٥.

(٢) هو يحيى بن حبش بن أميرك السُّهْرَوردي، كان يتهم بالانحلال والتعطيل واعتقاد مذهب الفلاسفة، واشتهر ذلك عنه، وأفتى علماء حلب بقتله، وقتل سنة (٥٨٧هـ)، من مؤلفاته: التنقيحات في أصول الفقه، والتلويحات اللوحية والعرشية. انظر: سير أعلام النبلاء ٢١/٢٠٧، وفيات الأعيان ٦/٣٨٦، ومعجم المؤلفين ١٣/١٨٩.

(٣) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط ٢/١٠١.

(٤) انظر: ص/ ١٥٠- ١٥٦

(٥) انظر: العدة - لأبي يعلى - ٢/٣٨٦، وروضة الناظر ٢/١٠٦-١٠٧.

(٦) حنبل بن إسحاق بن حنبل بن هلال بن أسد، أبو علي الشيباني، ابن عم الإمام أحمد، الإمام الحافظ المصنف، ولد قبل المائتين، وتوفي سنة (٢٧٣هـ)، له مسائل عن أحمد، والمحنة، انظر: طبقات الحنابلة ١/١٤٣-١٤٥،

يأمر بما يشاء ويحكم)) فقد نص على أنه أمر فيما لم يزل، ولا مأمور، وقال أيضاً فيما خرجه في محبسه: ((لم يزل متكلماً إذا شاء)). فقد أثبت قدم كلامه، وكلامه أمر ونهي))[1] والأشعرية توافق على هذا الأصل لكن على أساس أن الكلام نفسي فقط[2].

والجواب: هذا الأصل الذي بنيت عليه هذه المسألة فيه اضطراب عظيم:

فالذين قالوا إن الكلام قديم ملازم للحياة كالعلم انقسموا أقساماً:

١- من نفى الحرف والصوت -لعلمه بعدم إمكان القول بقدمه- زعم أن الكلام هو المعنى فقط ثم زعم أنه يمتنع القول بمعاني لا نهاية لها، فالتزم كون الكلام معنى واحداً، وهؤلاء هم الكلابية ومن اتبعهم من الأشعرية والماتريدية، مع ملاحظة نفيهم لتعلق الكلام بالمشيئة والقدرة.

٢- من أثبت الحرف والصوت -مع نفيه لتعلق الكلام بالمشيئة والقدرة- التزم قدم الحروف والأصوات بأعيانها وادعى ترتيبها في ماهيتها وحقيقتها لا في وجودها، وهذا مذهب السالمية[3].

٣- من أثبت الحرف والصوت، وكذلك أثبت تعلق الكلام بالمشيئة والقدرة، وهذا ينطبق على ما التزمه القاضي أبو يعلى.

أما القول الأول فاضطرابه واضح من جهة نفي تعلق الكلام بالمشيئة والقدرة، ومعلوم أن من يتكلم بمشيئته وقدرته، أكمل ممن لا يتكلم بمشيئته وقدرته - إذا قدر حصوله[4] -وهو معارض بالأدلة التي تثبت هذا التعلق، وقد تقدمت[5] - والتزام كون الكلام معنى واحداً فيه خبط والتزام للجهالة، فكيف تكون آية الدين هي آية تحريم الزنا، وكيف يكون القرآن هو الإنجيل إلى غيرذلك من اللوازم

وسير أعلام النبلاء ٥١/١٣.

(١) العدة - لأبي يعلى- ٣٨٦/٢.

(٢) انظر: الإحكام - للآمدي - ١٥٤/١.

(٣) هم أتباع أحمد بن محمد بن سالم (ت٢٩٧هـ)، ومن بعده ابنه الحسن (ت٣٥٠هـ)، وهي فرقة كلامية ذات نزعات صوفية. إذ شيخهم كان آخر تلاميذ سهل بن عبدالله التستري (ت٢٨٣هـ)، من أشهر رجالهم: أبو علي الأهوازي وأبو طالب المكي، وصفهم ابن تيمية بأنهم موافقون لأهل السنة في كثير من المسائل، وينتسبون إلى الإمام أحمد، وزاد الغلط عند متأخريهم حتى أنكر على بعضهم الحلول. انظر: شرح حديث النزول ٣٤٢-٣٤٤، وشذرات الذهب ٣٦/٣.

(٤) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٨٠/٦-٨٢، ٣٧٢/١٢.

(٥) انظر: ص/ ١٩٤

الباطلة التي تلزم هذا القول-.

وأما القول الثاني فخارج عن المعقول كذلك، فمثلاً قول الله تعالى: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ [الفاتحة ٢] فهذه الآية فيها كلمات، وهي مرتبة، فبعضها متقدم على الآخر، فكيف يزعم مع هذا اقترانها في القدم على السواء، والتفريق بين الماهية والوجود مما لا تحقيق فيه عندهم [(١)].

وأما القول الثالث فأصحابه التزموا كلاماً صحيحاً، ولكن ضموا إليه ما لا يعقل. فقولهم إن كلام الله بحرف وصوت ويتعلق بالمشيئة والقدرة صحيح، إلا أن ادعاءهم قدمه مع ذلك ففيه اضطراب، وقد لا يتصورون معنى القديم، فإذا سئلوا عنه أجابوا بإحدى الإجابات التالية [(٢)]:

١- إما أن يعنوا أنه قديم في علم الله، وهذا لا ينفعهم، لأن المخلوقات كلها قديمة بهذه المثابة. فما وجه تخصيصهم للكلام بذلك؟.

٢- وإما أن يعنوا أنه بمعنى متقدم على غيره، وهذا لا يفيدهم، لأنه لا ينازعهم فيه من يقول بخلقه.

٣-وإما أن يعنوا به أنه غير مخلوق دون أن يفهموا أنه يكون أزلياً، لكن تبقى عبارتهم غير محررة.

ولذلك كان الصواب أن يقال: إن كلام الله يتعلق بالمشيئة، فهو حادث الآحاد قديم النوع، لا ما زعمه الكرامية من أنه حادث الآحاد مع زعمهم أن الله لم يمكنه الكلام في الأزل، ولذلك فالصحيح ما عليه السلف من ((أن الله يتكلم بمشيئته وقدرته، وإن كان مع ذلك قديم النوع -بمعنى أنه لم يزل متكلماً إذا شاء -، فإن الكلام صفة كمال، ومن يتكلم أكمل ممن لا يتكلم، ومن يتكلم بمشيئته وقدرته أكمل ممن لا يكون متكلماً بمشيئته وقدرته، ومن لا يزال متكلماً بمشيئته وقدرته أكمل ممن لا يكون الكلام ممكناً له بعد أن يكون ممتنعاً منه، أو قُدِّر أن ذلك ممكن...)) [(٣)].

والعجب من استدلال القاضي أبي يعلى بكلام الإمام أحمد -فإنه ظاهر في إثبات ما قلناه؛ فقوله: ((لم يزل متكلماً)) إثبات لقدم نوع الكلام، وقوله: ((إذا شاء)) إثبات لتجدد آحاده، لأن ما تعلق بالمشيئة لا يكون قديم الآحاد، كما هو ظاهر لا يخفى [(٤)].

وبعد هذا العرض لمذاهب الناس، يتبين ضعف مأخذ القاضي أبي يعلى لأنه قد يريد إثبات قدم

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٢/٣٢٠-٣٢١.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١٢/٣٧١.

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٢/٣٧٢.

(٤) المصدر نفسه ٦/١٥٧، ١٢/٣٦٩.

آحاد الكلام -ومنه الأمر والنهي- فيلزم حينئذ جواز القول بتكليف المعدوم، لأن الصحيح هو قدم النوع لا العين، ولو قصر بحث المسألة على أن آخر الأمة -وهم معدومون وقت الخطاب- مكلفون بمقتضى الخطاب الذي خوطب به صدر الأمة، لكان أحسن مما فعل.

وأما الكلابية فلم يثبتوا كلاماً يعقل، وتصوير المسألة وتفريعها على غامض غير معقول لا شك أنه يكون أغمض، ولصعوبة مأخذهم افترقوا فرقتين؛ الأولى زعموا جواز خطابه أزلاً - والثانية نفت ذلك، وقالت إنه يصير مأموراً عند حدوثه، فلا يوصف الكلام بكونه أمراً إلا عند حدوث المأمور، ثم الفرقة الأولى منهم، انقسموا قسمين، فمنهم من زعم أن الأمر في الأزل بمعنى الإخبار والإعلام، والتزم الآخرون كونه إلزاماً في الأزل[1]!

فمن زعم أنه يصير أمراً عند حدوث المأمور فقد التزم ما لا يعقل، ويكون ما أثبته أقرب إلى أن يكون علماً وإرادة لا كلاماً.

ويرد عليه من وجهين[2]:

١- يلزمه أن يثبت الكلام على حقيقته وخاصيته، وإثبات كون الكلام أمراً ونهياً من حقيقته، ونفيه لحقيقته يستلزم نفيه، ولا يصح القول بتجديد حقيقته بعد أن لم يكن عليها، يوضحه الوجه الثاني:

٢- إذا لم يمتنع إثبات كلام خارج عن كونه أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً....الخ، فلم لا يجوز أن يقال: ((الصفة الأزلية ليست كلاماً أزلاً، وإنما يستجد كونه كلاماً فيما لا يزال؟.))[3] ... وهذا يؤدي إلى نفي كل الصفات!

وأما من زعم أنه بمعنى الإخبار والإعلام فراراً من القول بأمر ولا مأمور، فإنه يلزمه ذلك في الإخبار سواء بسواء، وزاد بعضهم الرد بالتفريق بين الأمر والخبر:

أ) فالخبر يتطرق إليه التصديق والتكذيب بخلاف الأمر.

ب) اختلاف حقيقة الخبر عن الأمر والنهي، فالأول ليس فيه طلب بخلافهما.

وعليه فلا يصح رده- أي خطاب المعدوم- إلى إخباره وإعلامه، خاصة أننا بالضرورة نعلم ((أن

---

(١) انظر: المحصول - للرازي - ٢٥٧/٢، وشرح تنقيح الفصول - للقرافي - ١٤٨.

(٢) انظر: البرهان - للجويني - ١٩١/١-١٩٢.

(٣) المصدر نفسه ١٩٢/١.

أوامر الشرع في موضوعها ملزمة لا معلمة من غير إلزام))[1] ، فردها إليه قلب للحقائق.

لكن الرازي أجاب بجوابين غير محررين مما سهل الرد عليه، فإنه قال: ((هذا مشكل من وجهين:

أحدهما: أنّا بينا -فيما تقدم- أنه لو كان الأمر عبارة عن هذا الإخبار -لتطرق التصديق والتكذيب إلى الأمر - ولامتنع العفو عن العقاب على ترك الواجبات، لأن الخلف في خبر الله تعالى محال.

الثاني: أنه لو أخبر في الأزل لكان إما أن يخبر نفسه وهو سفه، أو غيره، وهو محال، لأنه ليس هناك غيره))[2] اهـ.

فالإشكال الأول دخله الضعف من قوله: ((ولامتنع العفو عن العقاب...)) لأنه لقائل أن يقول: ((الأمر عبارة عن الإخبار بنزول لعقاب إذا لم يحصل عفو))[3] فيكون الخبر مقيداً فلا خُلف إذاً[4].

وأما الإشكال الثاني فقد تصدى له القرافي بدليلين: الأول للجواز، والثاني: للوقوع[5].

أما الأول: فإنه لا يمتنع أن يشتغل الواحد منا في فكره طول ليله ونهاره، - وما يجري في فكره معناه: إخبارات - ولا أحد يقول بقبح ذلك، فأولى أن لا يكون قبيحاً في حق الله.

وأما الثاني فإن الله لم يزل يخبر عن صفات كلامه ونعوت جلاله بكلامه النفسي القديم، ولا يسمع ذلك إلا الله، وإليه الإشارة بقول الرسول -ﷺ-: ((لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك))[6].

لكن يلاحظ أن جواب القرافي الأول عريّ عن الصحة، فإن فكر النفس لا يسمى كلاماً وهو بناه على مذهبه، وتقدم إبطاله[7].

وأما الجواب الثاني فقوي لو خلصه من مذهبه في الكلام النفسي، فما المانع من حمله على الكلام

---

(١) قاله الكلوذاني في التمهيد ٣٥٦/٢.

(٢) المحصول - للرازي - ٢٥٧/٢.

(٣) نقله السبكي عن الأصفهاني في الإبهاج ١٥٣/٢.

(٤) وسيأتي الكلام عن الخلف في الوعيد إن شاء الله ص/ ٦٥٧

(٥) انظر: نفائس الأصول - للقرافي - ١٦١٦/٤-١٦١٧، ونقله عنه السبكي في الإبهاج ١٥٢/٢-١٥٣.

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه (٣٥٢/١) كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود - رقم (٤٨٦) وأوله: ((اللهم أعوذ برضاك من سخطك)).

(٧) انظر: ص/ ٢٠٣-٢٠٧

المفهوم من لغة العرب عند الإطلاق! ولكنه مع قوته فإنه لا يفيد في أصل المسألة من رد الأمر إلى الخبر، لكونه على خلاف الواقع والحقيقة.

بقي بعد هذا الكلام على من التزم كون الأمر على حقيقته في الأزل بمعنى أنه إلزام في الأزل، وقد ذكر ابن برهان ما يفيد وقوع خلاف بين من ذهب إلى هذا القول من الأشعرية، فقال الزركشي: ((وقال ابن برهان في الأوسط: الذي عليه أصحابنا أن المعدوم مأمور، ونقل عن بعض أصحابنا أنه مأمور بشرط الوجود، وهو قول فاسد، لأنه إن أراد الخطاب بعد الوجود، فليس أمر معدوم، وإن أراد خطابه حالة العدم فذلك[1]، فقد تقدم المشروط على الشرط))[2]، ومثله كلام إمام الحرمين:((إن ظن ظان أن المعدوم مأمور، فقد خرج عن حد المعقول، وقول القائل إنه مأمور على تقدير الوجود، تلبيس، لأنه إذا وجد، ليس معدوماً، ولا شك أن الوجود شرط في كون المأمور مأموراً))[3].

ولكن هذا الذي هجم عليه إمام الحرمين هنا قد انتصر له هو نفسه في التلخيص[4]، حتى إن الزركشي زعم قائلاً: ((واختار إمام الحرمين في الشامل مذهب الشيخ، وأشار في البرهان إلى الميل إلى مذهب المعتزلة))[5].

وسبب استشكال الجويني هو وجود أمر بلا مأمور، إذ أنه من صفات التعلق، ووجود المتعلّق دون المتعلقات محال، فقال: ((وإذا لاح ذلك بقي النظر في أمر بلا مأمور، وهذا معضل أزبّ[6]، فإن الأمر من الصفات المتعلقة بالنفس، وفرض متعلّق لا متعلّق له محال، والذي ذكره[7] في قيام الأمر بنا في غيبة المأمور فهو تمويه، ولا أرى ذلك أمراً حاقاً، وإنما هو فرض تقدير، وما أرى الأمر لو كان

---

(١) لعل في الكلام تحريفاً وسقطاً، وتقديره: ((فذلك محال لما يلزم من تقدم المشروط على الشرط))، ويوضحه كلام إمام الحرمين المنقول بعده.

(٢) نقله الزركشي في البحر المحيط ١٠٣/٢، وانظر المسودة: ٤٤.

(٣) البرهان -للجويني- ١٩٣/١.

(٤) التلخيص في أصول الفقه ٤٥١/١-٤٥٤.

(٥) البحر المحيط للزركشي ١٠٣/٢.

(٦) هذه الكلمة أثبتها المحقق في الهامش من بعض النسخ، ووضع في الأصل (الأرب)، والمراد بالأزبّ: المشكل الصعب - انظر لسان العرب (٧/٦) مادة زبب.

(٧) يعني به أبا الحسن الأشعري في استدلاله بصحة أمر الغائب، وأن أمره يتحقق بوجوده.

كيف يكون وإذا حضر المخاطب قام بالنفس الأمر الحاق المتعلق به !، والكلام الأزلي ليس تقديراً ! فهذا مما نستخير الله تعالى فيه...))[1].

واستدرك على إمام الحرمين بأن التقدير عائد على المكلف لا إلى الباري[2]، والمسألة راجعة إلى التعلقات، قال المازري: ((والحق في هذه المسألة إنما يصفو بعد تصور أحكام التعلقات ومتعلقها، وصرف التعيين إلى المتعلَّقات لا المتعلِّق، وهو من الغوامض !))[3].

والذي تدل عليه عبارات الأصوليين الأشاعرة والماتريدية[4] أن المعني بقدم الأمر هو ذلك الأمر النفسي القديم القائم بذات الله، ويجعلون تعلقه هنا تنجيزياً قديماً بهذا الاعتبار، وصلوحياً لكونه يتعلق بالمكلفين تحقيقاً عند وجودهم، وعند حدوثهم يجعلونه تنجيزياً، ثم يجرى عند هذا الحد خلافهم في معنى التعلق وحقيقته هل هو حادث، أو قديم، أو مجرد نسبة لا توصف بحدوث ولا قدم وإذا لاح ذلك علم ضعف ما تمسك به هؤلاء في هذه المسألة.

ولا بأس هنا من الإشارة إلى ضعف دليلين آخرين، صرح بضعفهما بعضهم وهما:

الأول: قالوا: إذا جاز الأمر من المعدوم كان أولى أن يجوز الأمر من الموجود للمعدوم، ومثال آمر معدوم: رسول الله - ﷺ - فإن موته لا يوجب سقوط أوامره عن المكلفين فهو في حكم معدوم آمر[5].

ورده إمام الحرمين من وجهين:

١- ((وهذا فن ركيك، فإن الفرق على اختلاف المذهب متفقون عن أن المعدوم يستحيل أن يكون آمراً، فكيف يسوغ الاستشهاد بممتنع وفاقاً؟))[6] علماً بأن الرسول - ﷺ - لما أمر كان حياً وليس ميتاً.

٢- ((ثم الرسول - ﷺ - ليس مستقلاً بأمره، وإنما هو مبلغ أمر الله تعالى فإذا تم التبليغ لم يؤثر

---

(١) البرهان في أصول الفقه ١/١٩٤.

(٢) انظر: البحر المحيط ٢/١٠٥.

(٣) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط ٢/١٠٥.

(٤) انظر على سبيل المثال: الإحكام للآمدي ١/١٥٤، وكشف الأسرار لعلاء الدين البخاري ١/٢٦٧.

(٥) هذا الاستدلال لبعض الأشاعرة، نقله الجويني في البرهان ١/١٩٢، وابن برهان في الوصول ١/١٧٨.

(٦) البرهان للجويني ١/١٩٢.

موت المبلغ - ﷺ - ومن له الأمر حقاً لم يزل ولا يزال سبحانه وتعالى))[1].

الثاني: وهو: إذا جاز أن يكون المأمور به معدوماً، فكذلك لا يمتنع أن يكون المأمور معدوماً[2].

وجوابه:

إن المراد بكون المعدوم مأموراً به، هو أن المكلف طلب منه أن يوقع ما ليس واقعاً، وهذا شرط المأمور به، ولا شك أن هذا مقصود الآمر، وأما كون المعدوم مأموراً فليس بشرط، فالقياس عري عن التحصيل[3].

ثم إنه بقي الكلام[4] مع من قال: إنه يصلح خطاب المعدوم تبعاً لوجود مخاطب واحد فصاعداً.

ولهؤلاء أن يستدلوا بكل الأدلة التي تقدمت لأنها في الحقيقة تدل على وجود مخاطبين وقت الخطاب وهو مع ذلك شامل لمن يأتي بعدهم[5].

ولكن قد اعترض الجويني والكلوذاني على هذا بما يأتي:

١-بأنه متى استحال خطاب المعدوم حال انفراده، استحال مع وجود غيره كما في الجماد، فإنه لما لم يصح خطابه منفرداً، لم يصح كذلك بوجود حي معه[6].

٢- وإذا قيل إنه يؤثر وجود المخاطَب في عدم المعدوم، لجاز إذا استوجب الموجود الثواب والعقاب، أن يتبعه المعدوم حال عدمه في ذلك وهو محال[7].

ولقائل أن يقول: إن الفرق كبير بين الجماد الموجود، وبين المعدوم الذي سيستجمع شروط التكليف من الحياة والقدرة والتمييز، ومع ذلك فإنه قد ثبت أن الله خاطب الجماد، وكذلك ثبت خطابه للمعدوم الذي هو موجود في علم الله بالأمر كن ليكون، أما خطاب التكليف فلم يرد ما يدل على أن الله كلف معدوماً، وينبغي حمل خطاب الله ورسوله على مقتضي ما ورد في كتاب

---

(١) البرهان للجويني ١/١٩٢، وذكر نحوه ابن برهان في الوصول ١/١٧٨.

(٢) انظر: البرهان للجويني ١/١٩٢، والوصول لابن برهان ١/١٧٨.

(٣) انظر: البرهان ١/١٩٢-١٩٣، والوصول ١/١٧٨-١٧٩.

(٤) أعني من قال يصح خطاب المعدوم، فقد تقدم ذكر من لم يشترط وجود مخاطب، ومن تأول الأمر بالخبر والإعلام ص/ ٢٢٥

(٥) انظر: ص/ ٢٢٥- ٢٢٨

(٦) انظر: التمهيد - للكلوذاني - ٢/٣٥٥.

(٧) انظر: التلخيص - للجويني - ١/٤٥٧.

الله وسنة رسول الله -ﷺ-:

وكذلك لا يلزم من قولنا: إن المعدوم يدخل في الخطاب تبعاً للموجود، استحقاق الثواب والعقاب، لأنا نقول: إنه يدخل في الخطاب تبعاً بمعنى أنه يصير مكلفاً إذا وجد واستجمع شروط التكليف، فكذلك يصير مثاباً أو معاقباً باعتبار المخالفة أو الموافقة عند وجوده، لا أنه يتحقق حال عدمه تكليفه وإثابته وعقابه.

ثم إنه بعد الفراغ من أدلة القول الأول في جواز خطاب المعدوم -على اختلاف المذاهب في الكلام وفي حقيقة التكليف -، نذكر بعد هذا ما ذكره الأصوليون من أدلة للمعتزلة وبعض الحنفية في منع خطاب المعدوم.

أدلة من منع تكليف المعدوم[(١)]:

١- قالوا إن الأمر هو استدعاء الفعل بالقول من الدون، والمعدوم غير موجود، فالفعل منه لا يقع، فلا يتعلق الأمر به[(٢)].

وجوابه: إن المحال خطابه بإيجاد الفعل حال عدمه، ولا يستحيل منه الفعل إذا وجد مستجمعاً شروط التكليف[(٣)].

٢- إن العاجز لجنون أو صغر- غير مكلف مع كونه موجوداً بالإجماع، ولقول الرسول -ﷺ-: ((رفع القلم عن ثلاثة...))[(٤)] - فأولى أن يكون المعدوم غير مكلف[(٥)].

---

(١) لم أقف على أدلة هؤلاء من كتبهم سوى دليل واحد سأشير إليه في موضعه إن شاء الله.

(٢) انظر: العدة - لأبي يعلى - ٣٩٠/٢، والتمهيد - للكلوذاني - ٣٥٦/٢، وروضة الناظر ١٠٥/٢، والوصول إلى الأصول ١٧٧/١.

(٣) انظر: المصادر نفسها.

(٤) هذا الحديث مروي عن عائشة وعلي وغيرهما - رضي الله عنهم. أما حديث عائشة، فأخرجه أحمد ١٠٠/٦، ١٠١، ١٤٤، والدارمي ٢٢٥/٢، (٢٢٩٦)، وأبو داود ٥٥٨/٤ (٤٣٩٨)، والنسائي ١٥٦/٦، وابن ماجه ٦٥٨/١ (٢٠٤١)، وابن الجارود في المنتقى ٥٨ (١٤٨)، وابن حبان ٣٥٥/١ (١٤٢)، والحاكم ٦٧/٢ (٢٣٥٠) وصححه الحاكم على شرط مسلم - ووافقه الذهبي، ووافقهما الألباني في إرواء الغليل ٤/٢-٥، وهو كما قالوا.

وأما حديث علي فاختلف فيه، فرواه الأعمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس عنه مرفوعاً؛ أخرجه أبو داود ٥٥٨/٤-٥٥٩ (٤٣٩٩)، (٤٤٠٠)، (٤٤٠١)، والنسائي في الكبرى ٣٢٣/٤ (٣٧٤٣)، وابن خزيمة ١٠٢/٢(١٠٠٣)، ٣٤٨/٤ (٣٠٤٨)، وابن حبان ٣٥٦/١ (١٤٣)، والدارقطني ١٣٨/٣-١٣٩، والحاكم

وجوابه: أولاً: تكليف المعدوم هو أمره بشرط وجوده مستجمعاً شروط التكليف، لا أنه حال عدمه مكلف بإيجاد الفعل، فيقال مثله في العاجز: إنه مأمور بشرط زوال العجز.

وثانياً: إن المراد من رفع القلم رفع الإثم والإيجاب المضيق بدليل أنه قرن معه النائم [1].

٣- قالوا إنه لو توجه إلى المعدوم الأمر، لحسن مدحه وذمه، وذلك مخالف للإجماع [2].

أجيب عن هذا بجوابين [3]:

٣٨٩/١ (٩٤٩)، ٦٨/٢ (٢٣٥١)، ٤٢٩/٤ (٨١٦٨)، والبيهقي في الكبرى ٢٦٤/٨- وصححه الحاكم على شرطهما - ووافقه الذهبي، ووافقهما الألباني في إرواء الغليل ٥/٢-٦، وقول النسائي في الكبرى: ((وما حدث جرير بن حازم به فليس بذاك)) ليس صحيحاً. لأنه وإن كان قد اختلط وله أوهام، لكن تابعه ابن نمير في روايته عن الأعمش، كما عند البيهقي، وتابعه وكيع كذلك عند أبي داود (٤٤٠٠)، فتكون هذه الرواية عن علي أصح الروايات عنه. ورواه عن علي كذلك أبو ظبيان مرة مرفوعاً ومرة موقوفاً، فالمرفوع رواه عنه عطاء بن السائب كما عند أحمد ٤٤٣/٢-٤٤٤ (١٣٢٨)، ٤٦١/١ (١٣٦٢)، والطيالسي ١٥ (٩٠)، وأبو داود ٥٥٩/٤ (٤٤٠٢)، والنسائي في الكبرى ٣٢٣/٤ (٧٣٤٤)، وأبو يعلى ٤٤٠/١ (٧٣٤٥)، والبيهقي ٢٦٤/٨-٢٦٥، وأبو ظبيان لم يدرك عمر، والراوي عنه وهو عطاء قد اختلط، والرواة عنه في هذا الحديث لم يسمعوا منه قديماً، ومع ذلك خالفه أبو حصين فرواه عن أبي ظبيان عن علي موقوفاً كما عند النسائي في الكبرى ٣٢٤/٤ (٧٣٤٥) وقال: ((وهذا أولى بالصواب، وأبو حصين أثبت من عطاء بن السائب)) لكن الذي يترجح رواية الأعمش المرفوعة المتصلة ويشهد لها رواية عائشة، والاضطراب الحاصل في رواية عطاء سببها اختلاطه، فيؤخذ منه ما وافق فيه الجماعة، على أن الموقوف منه له حكم الرفع، ويظهر أنه لاختلاطه قد أسقط الراوي بين أبي ظبيان وعلي. وقد رواه عن علي مرفوعاً كذلك الحسن البصري، كما عند أحمد ٢٥٤/٢ (٩٤٠) والترمذي ٣٢/٤ (١٤٢٣)، والنسائي في الكبرى ٣٢٤/٤ (٧٣٤٦) - ثم رواه عنه موقوفاً برقم (٧٣٤٧)- ورواه مرفوعاً البيهقي ٢٦٥/٨- كما رواه عن علي مرفوعاً أبو الضحى كما عند أبي داود ٥٦٠/٤ (٤٤٠٣)، والبيهقي ٨٣/٣، ٣٥٩/٧، ٢٦٥/٨، والحسن وأبو الضحى لم يدركا علياً، كما رواه عن علي مرفوعاً القاسم بن يزيد كما عند ابن ماجه ٦٥٨/١ (٢٠٤٢) - لكنه ضعيف و لم يدرك علياً. وبالجملة فالحديث صحيح من رواية عائشة، ورواية علي من طريق الأعمش، ولمعرفة بقية مسانيده ينظر نصب الراية ١٦١/٤-١٦٥.

(٥) انظر: العدة - لأبي يعلى - ٣٩٠/٢، والمستصفى - للغزالي - ٢٨٣/١ [٨٥/١]، والتمهيد - للكلوذاني ٣٥٦/٢، وروضة الناظر ١٠٥/٢، والوصول إلى الأصول ١٧٧/١، وكشف الأسرار ٢٦٧/١، وفواتح الرحموت ٢٧٩/١.

(١) انظر: العدة - لأبي يعلى - ٣٨٨/٢، والتمهيد - للكلوذاني - ٣٥٦/٢، وروضة الناظر ١٠٧/٢.

(٢) انظر: العدة - لأبي يعلى - ٣٩٠/٢، والتمهيد للكلوذاني ٣٥٧/٢.

(٣) انظر: المصدرين السابقين.

الأول: لا يلزم مدحه ولا ذمه، لأنهما يحصلان بالامتثال أو التفريط، والمعدوم لا يوصف بذلك، ونحن إنما علقنا تكليفه بشرط وجوده مستجمعاً شروط التكليف.

الثاني وعبر عنه الكلوذاني بقوله: ((وقد قيل: إنه يلحقه المدح والذم، لأن الله تعالى مدح الأنبياء وذم إبليس في كلامه - وهو القرآن - وذلك قبل خلق الجميع))[1].

ولقد أحسن في تصديره للإجابة الثانية بقوله (قيل) لأن هذه الإجابة لا تخلو من إشكال، لأن القول بقدم القرآن من الأشياء المحدثة التي يلزم فيها التفصيل كما تقدم مستوفى[2].

٤- قياس الأمر على القدرة، فكما أنه من شرط القدرة وجود مقدور، فكذا يشترط وجود المأمور للأمر[3].

وأجيب عنه، بأن القدرة صفة القادر وإن لم يوجد مقدور، فكذا الأمر صفة الآمر[4].

وهذه الإجابة تصح إذا أريد بالأمر أمر التكوين.

٥- المعدوم عندكم ليس بشيء كما استدللتم بقول الله تعالى: ﴿لم يكن شيئاً مذكوراً﴾ [الإنسان١] و﴿و قد خلقتك من قبل و لم تك شيئاً﴾ [مريم ٩] وإذا كان كذلك كان أمره هذياناً وسفهاً[5].

وأجيب عن هذا بإجابات متنوعة:

الأولى: إلزامية وهي: أن المعدوم عندكم -أيها المعتزلة- شيء، فهو على أصلكم لازم[6].

الثانية: لا نسلم استحالة خطاب المعدوم بالمعنى الذي ذكرناه - وإنما المستحيل خطابه بمعنى مشافهته حال عدمه، فهذا يعد هذياناً وسفهاً[7]، أو إذا قيل: طلب منه الفعل حال عدمه، فهذا يلزم

---

(١) التمهيد - للكلوذاني - ٣٥٨/٢.

(٢) انظر: ص/ ٢٣٠

(٣) انظر: العدة - لأبي يعلى - ٣٩١/٢، والتمهيد - للكلوذاني - ٣٥٨/٢، وروضة الناظر ١٠٦/٢.

(٤) انظر: المصادر السابقة نفسها.

(٥) انظر: العدة - لأبي يعلى ٣٨٩/٢، والتمهيد للكلوذاني ٣٥٩/٢، والمحصول - للرازي - ٢٥٧/٢-٢٥٨، وروضة الناظر ١٠٦/٢، ونهاية الوصول ١١٣٠/٣، ونهاية السول ٣٠٥/١.

(٦) انظر: التمهيد - للكلوذاني - ٣٥٩/٢.

(٧) انظر: شرح مختصر الروضة ٤٢١/٢.

منه السفه والهذيان، وليس كذلك عندنا[1].

الثالثة: لو سلمنا جدلاً منع خطابه حال عدمه، فلا نسلمه مطلقاً، فمنعه من جهة المخلوق مسلّم، أما الله فإن المعدوم متحقق الوجود في علمه لكمال قدرته، فيمكن خطابه، فلا سفه ولا هذيان[2].

الرابعة: ((قد وجد خطاب ولا مخاطَب – وليس بهذيان- كما قلنا في كلام الله تعالى في الأزل كالتسبيح والتهليل والقرآن))[3].

الخامسة: ثم إن الإشكال من أصله مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وهي باطلة عندنا[4]، وتحقيق ذلك: أن من طلب إحاطة العلم بقطر البحار وأوراق الشجر، لعد سفيهاً واستقبح منه ذلك، بخلاف الباري سبحانه، فلا يصح قياس أفعاله على أفعال العباد[5].

وأقول تعليقاً على هذه الإجابات:

الإجابة الأولى: غير نافعة، لأن المطلوب حل الإشكال الوارد على أصلهم، لا على أصل المعتزلة.

الإجابة الثانية: جزء منها يتناقض مع الإجابات التالية كلها، إلا إذا قيل إن هذا من باب التسليم الجدلي، لأن مشافهة المعدوم، قد يقال عنها لم تكن هذياناً لتحقق وجود المعدوم في علم الله،... إلخ.

وأما الإجابة الثالثة: ففيها قوة خاصة في خطاب التكوين، لكنها ليست في محل النزاع[6].

وأما الإجابة الرابعة، فالتعليق عليها من جهة إطلاق القول بقدم القرآن وفيه ما فيه، وماذكروه من قدم التسبيح والتحميد ليس في محل النزاع

وأما الإجابة الخامسة: فهي مبنية على أصل الأشاعرة من إنكار تحسين العقل وتقبيحه، لكن جرى لهم هنا اضطراب –لأنهم يقولون إنّ القبيح إذا كان بمعنى صفة النقص، فهذا يقبح عقلاً،

---

(١) انظر: العدة – لأبي يعلى – ٣٩٠/٢، والتمهيد – للكلوذاني – ٣٥٦/٢، والمحصول – للرازي – ٢٥٥/٢، وروضة الناظر ١٠٧/٢، وشرح مختصر الروضة ٤١٩/٢.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٤٢١/٢.

(٣) قاله الكلوذاني في التمهيد ٣٥٩/٢.

(٤) انظر: المحصول – للرازي – ٢٥٨/٢، والمنهاج للبيضاوي – مع شرحه الإبهاج – ١٥٣/٢، ونهاية الوصول ١١٣١/٣، ونهاية السول ٣٠٦/١.

(٥) انظر: الإبهاج شرح المنهاج ١٥٥/٢.

(٦) انظر: ص/ ١٤٦-١٤٧ ، ٢٢٧

فكان على قولهم التزام هذا الإشكال، ومن ثَمَّ منع خطاب المعدوم[1]!

لكن منعهم قياس أفعال الله على أفعال العباد منع صحيح.

ومما ينبغي التنبه له:

١- أن أكثر هذه الإجابات ذكرها من يقول إن الكلام بحرف وصوت، فهو قد أثبت خطاباً حقيقة - وإن كان قد تناقض بالتزام قدم الكلام ! ومن هؤلاء بعض الحنابلة كالقاضي أبي يعلى والكلوذاني وغيرهما....

٢- القائلون بالكلام النفسي: لا يصلح منهم تسمية الكلام خطاباً بمعنى المشافهة، لأنه يناقض أصولهم في منع ما سموه قيام الحوادث به! ولا يتصور منهم الاستدلال بخطاب التكوين على صحة خطاب المعدوم، لأن الأمر (كن) مجاز عندهم عن سرعة الإيجاد! وإذا علم هذا، علم وجه تصريحهم بأن هذه المسألة أغمض مسألة في أصول الفقه!

٦- وحكى أبو يعلى إشكالاً آخر بقوله: ((فإن قيل: كيف يصح هذا على أصلكم، وقد قلتم: إن شريعة من قبلنا ليس بشرع لنا، فلو كان الخطاب غائياً لدخل فيه كل مكلف يوجد في الثاني!))[2].

وأجاب القاضي نفسه بقوله: ((قيل: الصحيح من الروايتين أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يثبت نسخه، وعلى الرواية الثانية ليس بشرع لنا، لقيام الدلالة على نسخه))[3]. فعلى الروايتين لا يلزم من القول بجواز خطاب المعدوم، أن يكون شرع من قبلنا شرعاً لنا.

والخلاصة في النقاط التالية:

الأولى: إن بناء جواز خطاب المعدوم على الكلام النفسي القديم فيه تخليط من ثلاث جهات هي:

أ) أن الكلام النفسي ليس خطاباً إلا على تأويل أنه بمعنى المخاطَب به - وهذا لا يجدي هنا، لعدم تحقق الكلام، فأين هي مخاطبة المعدوم؟!.

ب) إنهم عند التحقيق يمنعون خطابه وتكليفه، لأنهم يقولون هو مخاطب إذا وجد مستجمعاً شروط التكليف، فإذاً خطابه متحقق عند وجوده لا أزلاً! وهذا اضطراب إذ من يكون المخاطِب

---

(١) انظر: الإبهاج شرح المنهاج ١٥٣/٢، ونهاية السول ٣١٤/١-٣١٥.

(٢) العدة - لأبي يعلى - ٣٩٢/٢.

(٣) العدة - لأبي يعلى - ٣٩٢/٢.

عندئذٍ؟، ولذلك قال المقترح في تعليقه على البرهان: ((وإن صدقنا وحققنا، قلنا: الأمر لم يتعلق بالمعدوم، وإنما يتعلق بالموجود المتوقع، كما أن العلم الأزلي يتعلق بالموجود الذي سيكون، كذلك المطلوب الأزلي متعلق بالتكليف الذي سيكون، فالأمر إذن يتعلق بالموجود، أو يتعلق الطلب بالموجود لا بالمعدوم، فإن نفي التنجيز يشعر بذلك))[1].

ج) والإشكال جاءهم من القول بكلام نفسي قديم، فهم يقولون التكليف قديم - بمعنى الكلام النفسي- والمتجدد هو وجود المُكلَّف لا الكلام، وبعضهم يقول: المتجدد هو التعلق، أما الخطاب بمعنى توجيه الكلام للمخاطب ليفهمه فإنه ((يقتضي وجود المخاطَب حتماً))[2]، لكنهم زعموا أن المسألة ليست في هذا! وإذا كان كذلك فلا داعي لبحثها في أصول الفقه، وقد علم انهيار مذهبهم في الكلام النفسي.

الثانية: إن إيراد المعتزلة على الأشاعرة في قدم الكلام النفسي من أنه يلزم العبث لعدم وجود المكلف، يمكن للأشاعرة التخلص منه، لكن يلزمهم نفي التكلم، لأن الكلام عندهم ليس بحرف ولا صوت، فليس هناك تكلم وإنما هو علم وإرادة!، وإما أن يلزمهم أن الله لم يزل منادياً لموسى وعيسى وإبراهيم وغيرهم عليهم السلام أزلاً وأبداً، ومتكلماً بالكلام - أمراً ونهياً أو خبراً - أزلاً وأبداً![3]، ويمكن أن يؤول مذهبهم إلى مذهب المعتزلة، وقد صرحوا به، وهو خلق القرآن باعتباره نظماً ذا اتساق من حروف وكلمات!.

الثالثة: إن من قال: كلام الله بحرف وصوت، وهو مع ذلك قديم عيناً فإن إلزام المعتزلة عليه أشد، من جهة أن تصور أزلية الكلام المعين ممتنعة ! علماً بأن كلام المعتزلة أصلاً في كلام الله باطل.

الرابعة: لو قصرت المسألة في أصول الفقه على أن الخطاب الذي نزل على رسول الله -ﷺ- وخوطب به الموجودون آنذاك هل يعم المعدومين أو لا؟ لكان أولى، وعندئذٍ يصير النزاع غير حقيقي، وإن زعم بعضهم أن فائدته هي: ((أنه لا يحتاج إلى أمر ثان))[4].

الخامسة: تحقيق البحث في خطاب المعدوم هو كما يلي: ((... إن قُصد به خطاب حاضر ليس بموجود، فهذا قبيح بالاتفاق، وأما إن قصد به خطاب من سيكون... لم يكن هذا ممتنعاً، وذلك لأن

---

(١) نقله الزركشي عنه في البحر المحيط ٢/١٠٥.

(٢) سلم الوصول - للمطيعي - ١/٣٠١.

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية ٢/٣٨٠، ٥/٤١٨.

(٤) العدة - لأبي يعلى - ٢/٣٨٦.

الخطاب هنا هو لحاضر في العلم، وإن كان مفقوداً في العين... والنبي -ﷺ- ذكر الدجال وخروجه وأنه قال: ((يا عباد الله اثبتوا))[1]، وبعد لم يوجد عباد الله أولئك، والمسلمون يقولون في صلاتهم: ((السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته))[2] وليس هو حاضراً عندهم ولكنه حاضر في قلوبهم))[3]، لكن الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ [يس ٨٢] فالصحيح أنه ((خطاب تكوين لمن يعلمه الله تعالى في نفسه، وإن لم يوجد بعد، ومن قال إنه عبارة عن سرعة التكوين فقد خالف مفهوم الخطاب))[4].

والتحقيق كذلك ((أن الخلاف في هذا المبحث لفظي، لأن جميع العلماء مطبقون على أن أول هذه الأمة وآخرها إلى يوم القيامة سواء في الأوامر والنواهي، وقد دلت النصوص الصحيحة على خطاب المعدومين من هذه الأمة تبعاً للموجودين منها، كقوله -ﷺ- ((تقاتلون اليهود))[5]، الحديث، وقوله: ((تقاتلون قوماً نعالهم الشعر))[6] الحديث، وقوله في قصة عيسى: ((وإمامكم منكم))[7] فالمقصود بجميع تلك الخطابات المعدومون يومئذ بلا نزاع، كما هو ظاهر،وإنما ساغ

---

(١) هذا جزء من حديث الدجال، رواه النواس بن سمعان عن رسول الله -ﷺ-، أخرجه مسلم في صحيحه (٢٢٥٠/٤) كتاب الفتن، باب ذكر الدجال - رقم (٢٩٣٧).

(٢) يعني حديث التشهد في الصلاة، وقد ورد عن كثير من الصحابة، وأشهره ما رواه ابن مسعود رضي الله عنه، عن رسول الله -ﷺ- وهو متفق عليه ؛ أخرجه البخاري (٣٦٣/٢ مع الفتح)، كتاب الأذان باب التشهد في الآخرة - رقم (٨٣١)، وأخرجه مسلم (٣٠١/١) كتاب الصلاة، باب التشهد في الصلاة رقم: (٨٣١).

(٣) قاله شيخ الإسلام ابن تيمية في منهاج السنة النبوية ٣٦٧/٢-٣٦٨.

(٤) منهاج السنة النبوية ٣٦٧/٢-٣٦٨. وفي المطبوع منه: شرعة ، والصواب: سرعة.

(٥) متفق عليه؛ أخرجه البخاري في صحيحه (١٢١/٦ مع الفتح، كتاب الجهاد والسير، باب قتال اليهود، رقم (٢٩٢٥) و(٢٩٢٦)، وأخرجه مسلم في صحيحه (٢٢٣٨/٤)، كتاب الفتن، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل.... رقم (٢٩٢١).

(٦) متفق عليه؛ أخرجه البخاري في صحيحه (١٢٢/٦ مع الفتح، كتاب الجهاد، باب قتال الترك، رقم (٢٩٢٧) و (٢٩٢٨)، وأخرجه مسلم في صحيحه (٢٢٣٣/٤)، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل... رقم (٢٩١٢).

(٧) متفق عليه؛ أخرجه البخاري في صحيحه (٥٦٦/٦ مع الفتح) كتاب الأنبياء، باب نزول عيسى بن مريم عليهما السلام، رقم (٣٤٤٩)، وأخرجه مسلم في صحيحه (١٣٦/١)، كتاب الإيمان، باب نزول عيسى بن مريم - ﷺ - حاكماً، رقم (١٥٥).

خطابهم تبعاً لأسلافهم الموجودين وقت الخطاب))[1].

وإذ قد نجز الكلام عن تعريف الحكم وخطاب المعدوم لصلتهما بصفة الكلام، إلا أنه قد بقي الكلام عن إثبات الصيغ للأمر والنهي والعام والخاص، وعن مسألة الأمر بالشيء هل هو عين النهي عن ضده؟

ولا داعي إلى الإطالة في هذه الموضوعات ، لأن إنكار الصيغ للأمر والنهي والخبر... لم يعرف إلا عن الأشاعرة القائلين بإثبات كلام نفسي لله المانعين لأن يكون كلامه بحرف وصوت متعلقاً بمشيئته، وإذ قد ثبت أن كلام الله متعلق بمشيئته وأنه ذوحروف متسقة فينهار ما بنى عليه الأشاعرة ومن نحا نحوهم كلامه في إنكار الصيغ[2].

وأما مسألة الأمر بالشيء هل هو عين النهي عن ضده وعكسها، فقد أشار الشيخ محمد الأمين الشنقيطي[3] إلى ارتباطها بالكلام النفسي، فقال معلقاً على اختيار ابن قدامة أن الأمر بالشي عين النهي عن ضده[4]: ((الذي يظهر والله أعلم أن قول المتكلمين ومن وافقهم من الأصوليين أن الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضده، مبني على زعمهم الفاسد أن الأمر قسمان: نفسي ولفظي، وأن الأمر النفسي هو المعنى القائم بالذات المجرد عن الصيغة واعتبارهم الكلام النفسي، زعموا أن الأمر هو عين النهي عن الضد، مع أن متعلق الأمر طلب ، ومتعلق النهي ترك، والطلب استدعاء أمر للوجود، والنهي استدعاء ترك ، فليس استدعاء شيء للوجود ، وبهذا يظهر أن الأمر ليس عين النهي

---

(١) مذكرة أصول الفقه - للشيخ محمد الأمين الشنقيطي ص/٢٠٠.

(٢) انظر: ما نقله شيخ الإسلام ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ١٠٦/٢-١٠٨ عن الشيخ أبي حامد الإسفراييني بخصوص هذه المسألة وإنكاره على أبي الحسن الأشعري وتمييزه أصوله عن أصول الإمام الشافعي.

(٣) محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، العلامة المفسر الأصولي، هاجر من بلاد شنقيط بموريتانيا واستوطن بالمدينة النبوية، له مؤلفات نافعة ، منها: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ومذكرة في أصول الفقه على روضة الناظر لابن قدامة، وتحقيق ودراسة لآيات الأسماء والصفات، وغير ذلك . توفي سنة (١٣٩٣هـ). انظر: ترجمته بقلم عطية محمد سالم في آخر أضواء البيان (المجلد العاشر).

(٤) انظر: روضة الناظر لابن قدامة ١٣٣/١-١٣٥، وقد بحثت هذه المسألة في كتب الأصول عامة ، فانظر: التقريب للباقلاني ٢٥٨/١-٢٦١، والمحصول ١٩٩/٢-٢٠١، والبحر المحيط للزركشي ٣٥٢/٣-٣٥٩، وإحكام الفصول ١٢٤/١-١٢٥، وشرح تنقيح الفصول ١٧١، وأصول السرخسي ٢٧١/١، والفصول للجصاص ١٦٣/٢-١٦٦ وغيرها.

عن الضد، و أنه لا يمكن القول بذلك إلا على زعم أن الأمر هو الخطاب النفسي القائم بالذات المجرد عن الصيغة، ويوضح ذلك اشتراطهم في كون الأمر نهياً عن الضد أن يكون الأمر نفسياً يعنون الخطاب النفسي المجرد عن الصيغة .... و لم ينتبه لأن هذا من المسائل التي فيها النار تحت الرماد.))[(١)] .

ثم أشار الشيخ إلى المذهب الصحيح فيه وهو أن الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضده ، ولكنه يستلزمه[(٢)] .

(١) مذكرة أصول الفقه للشنقيطي ص/٢٧.

(٢) وانظر: تحقيق المسألة كذلك في درء تعارض العقل والنقل ١/٢١١-٢١٦، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٠/١٥٩-١٦١.

المبحث الرابع

صفة الإرادة

تناول المؤلفون في أصول الفقه الكلام عن صفة الإرادة عند مسألة من مسائل الأمر، وهي: هل الأمر يستلزم الإرادة أم لا؟ وانبنى على هذه المسألة مسألة أخرى، وهي: هل الطاعة موافقة الأمر أو موافقة الإرادة؟

وأكثر كتب الأصول فيها حكاية الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في هذه المسألة، فذكروا أن المعتزلة اشترطوا في الأمر: إرادة الآمر المأمور به من المأمور، ومنع ذلك الأشاعرة، وعللوا ذلك بحصول المخالفة من بعض المكلفين للأمر، علماً بأن الإرادة الجازمة تقتضي حصول المراد، فتعين على هذا القول بأن الأمر لا يستلزم الإرادة.

والتحقيق أن كلا القولين صحيح إذا فسرت الإرادة تفسيراً صحيحاً، وليتضح ذلك فإنه يعقد مطلبان ؛ أحدهما في بيان نوعي الإرادة، والآخر في بيان قولي المعتزلة والأشاعرة مع الردود والمناقشات.

المطلب الأول

بيان نوعي الإرادة

لقد استقرأ المحققون من أهل العلم النصوص، وبينوا أنها تدل على نوعين من الإرادة لله ؛ إحداهما الإرادة الدينية الشرعية، والأخرى الإرادة الكونية القدرية.

أما الإرادة الكونية القدرية فهي بمعنى المشيئة التي تستلزم وقوع المراد، فهي إرادة الخلق، أي أن يريد ما يفعله هو سبحانه وتعالى، ولذلك كان المراد متحتم الوقوع، كما قال الله عز وجل: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ [يس ٨٢]، وهي لذلك متضمنة لما وقع دون ما لم يقع، لأنه بالإرادة الجازمة والقدرة التامة يقع المراد، وهذا النوع من الإرادة هو المدلول عليه بقول المسلمين: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. ولما كان المراد بها يتحقق وقوعه، لزم القول بأنها لا تستلزم محبة كل شيء، بل قد يكون الشيء مراداً لله متحقق الوقوع وهو غير محبوب له، ويكون وجه إرادته له: لإفضائه إلى وجود ما هو محبوب له أو هو شرط في وجوده، كخلقه إبليس والشياطين والكفار والأعيان والأفعال المسخوطة، وبالجملة فهي تتعلق بما يحبه الله وبما يكرهه لا تختص بالمحبوب فقط[1].

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية ١٥٦/٣، ٤١٢/٥، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٨٨/٨، والموافقات

وأما الإرادة الشرعية الدينية، فهي متعلقة بالأمر، بمعنى: أن يريد الله من العبد فعل ما أمره به، وعليه فإن المأمور به يكون مراداً لله إرادة شرعية دينية، وبه يتبين أن الإرادة الشرعية متضمنة لمحبة الله لما أمر به ورضاه، وهي لا تستلزم وقوع المراد إلا أن يتعلق به النوع الأول من الإرادة[1]، وإنما ذكر أنها لا تستلزم وقوع المراد للإجماع على وقوع الكفر والمعاصي من العباد، فالله لا يريدها شرعاً، وبه يعلم أن هذا النوع من الإرادة هو المفهوم من قول المسلمين فيمن يفعل القبائح: هذا يفعل ما لا يريده الله من القبائح[2].

الأدلة الدالة على نوعي الإرادة:

من الأدلة الدالة على الإرادة الخلقية الكونية القدرية[3]:

١- قال الله تعالى: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يَصَّعَد في السماء﴾ [الأنعام ١٢٥]، بين الله في هذه الآية تعلق إرادته بهداية الناس وإضلالهم، فلا بد أن تحمل على غير الإرادة الشرعية، لأن الإضلال والهداية - هنا - فعله لا أمره.

٢- وقال الله تعالى عن نوح عليه السلام: ﴿ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم﴾ [هود ٣٤]، فإرادة الله أن يغويهم هي إرادة كونية قدرية يتحتم وقوع المراد بها، ولذا لم ينفعهم نصح نوح عليه السلام.

٣- وقال الله تعالى: ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾ السجدة [١٣]

٤- وقال الله تعالى: ﴿ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد﴾ [البقرة ٢٥٣]

٥- وقال الله تعالى: ﴿ولولا إذ دخلت جنتك قلت ما شاء الله لا قوة إلا بالله﴾ [الكهف ٣٩].

وقال الله تعالى: ﴿فعّال لما يريد﴾ [البروج ١٦].

للشاطبي ٣/٣٧٠، وشفاء العليل ٨٨-٨٩، ٤٦٥، والبحر المحيط للزركشي ٣/٢٦٨، وشرح الكوكب المنير ٣٢١/١.

(١) سيأتي إن شاء الله بيان الأقسام الأربعة في المرادات ص/ ٢٤٧ ـ ٢٤٨

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية ٤١٢/٥، ١٥٦/٣، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٨٨/٨، وشفاء العليل ٨٨-٨٩، ٤٦٥، والموافقات للشاطبي ٣٧٠/٣-٣٧١، والبحر المحيط للزركشي ٢٦٨/٣، وشرح الكوكب المنير ٣٢١/١.

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية ١٥٧/٣، ٤١٣/٥، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٨٨/٨، ٤٤٠-٤٤١، والموافقات للشاطبي ٣٧٢/٣، وشفاء العليل ٤٦٥، وشرح الكوكب المنير ٣٢١/١.

وقال الله تعالى: ﴿إنما أمره إذا أردْ شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ [يس ٨٢].

والأدلة في هذا النوع كثيرة جداً.

وأما الأدلة الدالة على الإرادة الدينية الشرعية فمنها[١]:

١- قال الله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ [البقرة ١٨٥]. فلو كانت هذه الإرادة كونية قدرية لما حصل العسر لأحد من الناس.

٢- قال الله تعالى: ﴿يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم ● والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلاً عظيماً ● يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفاً﴾ [النساء ٢٦-٢٨]، فلو كانت هذه الإرادة كونية قدرية لوقعت التوبة من جميع المكلفين.

٣- وقال الله تعالى: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم﴾ [المائدة ٦].

٤- وقال الله تعالى: ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾ [الأحزاب ٣٣].

وبهذا التفصيل والبيان لنوعي الإرادة يعلم أنه لا تناقض بين النصوص التي بيّن الله فيها إرادته لأعمال معينة ومحبته لها ورضاه بها، وبين نصوص القدر والمشيئة العامة الدالة على وقوع الشيء بقضائه وقدره، فإن المحبة غير المشيئة، والأمر غير الخلق، فمن الأشياء التي بين الله عدم رضاه بها وعدم محبته لها ما قال فيه: ﴿والله لا يحب الفساد﴾ [البقرة ٢٠٥]، وقال: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾ [الزمر ٧]، فمثل هذه هي التي ينطبق عليها أن الله لا يريدها شرعاً، وهي لا تقع إلا بإذنه ومشيئته، فلو لم يرد وقوعها إرادة كونية قدرية، ما وقعت[٢]. ولذلك فإن التحقيق في العلاقة بين الإرادتين هي: أن ((الأقسام أربعة: (أحدها): ما تعلقت به الإرادتان، وهو ما وقع في الوجود من الأعمال الصالحة، فإن الله أراده إرادة دين وشرع، فأمر به وأحبه ورضيه، وأراده إرادة كون فوقع، ولولا ذلك لما كان.

(والثاني): ما تعلقت به الإرادة الدينية فقط، وهو ما أمر الله به من الأعمال الصالحة، فعصى ذلك الأمر الكفار والفجار، فتلك كلها إرادة دين، وهو يحبها ويرضاها لو وقعت ولو لم تقع.

---

(١) انظر: المصادر السابقة نفسها.

(٢) انظر: شفاء العليل ٨٩.

و(الثالث): ما تعلقت به الإرادة الكونية فقط، وهو ما قدره وشاءه من الحوداث التي لم يأمر بها: كالمباحات والمعاصي، فإنه لم يأمر بها و لم يرضها و لم يحبها، إذ هو لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر، ولولا مشيئته وقدرته وخلقه لها، لما كانت ولما وجدت، فإنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

و(الرابع): ما لم تتعلق به هذه الإرادة ولا هذه، فهذا ما لم يكن من أنوع المباحات والمعاصي))[1].

وكذلك بعد العلم بنوعي الإرادة يعلم مدلول الإرادة التي دلت عليها اللام في مثل قول الله تعالى: ﴿ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾ [هود ١١٩]، واللام في قوله: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات ٥٦]، فاللام في الآية الأولى دالة على الإرادة الكونية، ولذلك وقع المراد بها، فقوم اختلفوا وقوم رحموا، واللام في الآية الثانية دالة على الإرادة الدينية الشرعية، فالغاية التي يحبها الله ويرضاها لعباده: وقوع العبادة منهم لله، وقد علم تحقق ذلك في بعض العباد دون بعض. ولذلك كانت الإرادة الدينية ليس بلازم وقوع المراد بها، بل قد يقع المراد بها وقد لا يقع[2].

وبعد هذا التفصيل في نوعي الإرادة وبيان معناهما، نعود إلى ما ذكره الأصوليون في الأمر هل هو يستلزم الإرادة أم لا؟ وهل الطاعة موافقة الإرادة أم لا؟

١- فالمسألة الأولى وهي: هل الأمر يستلزم الإرادة أو لا يستلزمها ؟ فتحقيقها هو أن يقال:

إن الأمر - والمقصود به الأمر الشرعي - لا يستلزم الإرادة الكونية القدرية، إذ ليس كل ما أمر به الله أراد أن يخلقه وأن يجعل العبد المأمور فاعلاً له. ولكن الأمر هنا يستلزم الإرادة الدينية الشرعية[3].

٢- وأما المسألة الثانية وهي: هل الطاعة موافقة الأمر أو الإرادة؟ فتحقيقها: هي موافقة الأمر الشرعي يقيناً، وهو مستلزم للإرادة الشرعية، فالطاعة إذاً موافقة الأمر والإرادة الشرعية، وليست هي موافقة الإرادة الكونية، إذ مجرد موافقة المكلف لهذه الإرادة لا يكون به مطيعاً، فأعمال الكفر والفسوق والعصيان ليست مرادة لله إرادة شرعية، أما الطاعة فموافقة لهذه الإرادة، وموافقة للأمر المستلزم لهذه الإرادة الشرعية[4].

---

(١) قاله شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع فتاويه ٨/١٨٨-١٨٩، وانظر شفاء العليل ٨٨.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٨/١٨٨،١٨٩.

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية ٥/٤١٤.

(٤) انظر المصدر نفسه ٣/١٥٧-١٥٨.

المطلب الثاني

بيان قولي الأشاعرة والمعتزلة في استلزام الأمر للإرادة

أولاً: قول المعتزلة وأدلتهم:

يرى المعتزلة أنه يشترط للأمر إرادة الآمر من المأمور امتثال المأمور به، وربما قال بعضهم إن الأمر هو إرادة المأمور به. وقد اختار أبو علي الجبائي اشتراط ثلاث إرادات في الأمر هي: إرادة إحداثه، وإرادة إحداثه أمراً، والثالث: إرادة المأمور به.

فالإرادة الأولى قصد بها إخراج قول النائم أو الغافل (افعل) لأنه غير مريد لإحداث هذه الصيغة، والثاني قصد بها إخراج ما دل على التهديد والإباحة ونحوهما، والثالثة واضحة[1].

وقد نوقشوا فيما أتوا به بأن صيغة (افعل) دالة على الأمر بمجردها، وخروجها إلى غير هذا إنما هو للقرائن، فلا يفيد بحث المعتزلة، لأن ما ذكروه لا ينازع فيه أحد، واستثنوا الإرادة الثالثة؛ وذلك لأن الإرادة ترجح المراد ويقع بها، ومن المعلوم عدم وقوع بعض المأمورات، فدل على أن النزاع فيها حقيقي، ويرى قليل من الأصوليين أن النزاع ليس حقيقياً كما سيأتي نقله في آخر هذا المطلب إن شاء الله.

والأدلة التي استند إليها المعتزلة يرجع حاصلها إلى دليلين:

الدليل الأول: وهذبه لهم الرازي بقوله: ((إن صيغة (افعل) موضوعة لطلب الفعل، وهذا الطلب: إما الإرادة، أو غيرها، والثاني باطل؛ لأن الطلب الذي يغاير الإرادة لو صح القول به، لكان أمراً خفياً لا يطلع عليه إلا الأذكياء، لكن العقلاء من أهل اللغة وضعوا هذه اللفظة للطلب الذي يعرفه كل واحد، وما ذاك إلا الإرادة، فعلمنا أن هذه الصيغة موضوعة للإرادة))[2].

أجاب الرازي بقوله: ((لا نسلم أن الطلب النفساني الذي يغاير الإرادة غير معلوم للعقلاء؛ فإنهم قد يأمرون بالشيء ولا يريدونه، كالسيد الذي يأمر عبده بشيء ولا يريده، ليمهد عذره عند السلطان))[3].

---

(١) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري ٦٩/١، والبرهان - للجويني - ١٥٢/١، والمحصول للرازي ٢٨/٢-٢٩، وشرح تنقيح الفصول ١٣٨-١٣٩، ونفائس الأصول ١١٦٦/٣، والبحر المحيط للزركشي ٢٦٥/٣-٢٦٨، ٢٣٠، وشرح الكوكب المنير ١٢/٣-١٣، ٣١٨/١-٣٢٢.

(٢) المحصول للرازي ٢٢/٢، وانظر المعتمد ٥٢/١، ٥٣، ٦٩.

(٣) المحصول - للرازي - ٢٣/٢.

والتعليق: تفريق الرازي بين الطلب النفساني والإرادة لم يقم عليه دليلاً، على أن تصديره للجواب بمنع تسليم دعوى عدم علم العقلاء التمييز بينهما يشعر بأنه يسلم ذلك في الطلب غير النفساني، علماً بأن النزاع هو في هذه إذ لا يسلم لهم المعتزلة بالطلب النفساني.

وأما المثال الذي ذكره في الدلالة على أن الآمر قد يأمر بما لا يريده فقد شرحه القرافي وانتقده بقوله: ((هذا إنما هو إيهام الأمر لا نفس الطلب الحقيقي، لأنهم صوروه في رجل ضرب عبده، فبلغ ذلك الأمير، فقال له الأمير: إنك تضرب عبدك عدواناً؟ فقال: بل هو متمرد عليّ، وها أنا آمره بين يديك فلا يمتثل، فإذا أحضره أمام الأمير وقال له: اخرج غداً إلى السوق، فقد أمره بالخروج،وهو يريد منه في هذه الحالة أن يخالفه ليظهر عذره عند الأمير، فهذا إيهام الأمر، لا نفس الأمر النفساني الذي هو مطلوبكم))[1].

ولذلك فالجواب الحق هو أن يقال: إن الآمر قد يأمر بما يريده وبما لا يريد أن يفعله هو، وهذا كالناصح والآمر بالمعروف قد ينصح غيره ويأمره بذلك ولا يعينه عليه لما يترتب عليه ما لا يصلح له، كالناصح الذي نصح موسى عليه السلام بالخروج خشية أن يلحقه ضرر من فرعون وقومه. و لله المثل الأعلى فإنه أمر العباد بما فيه صلاحهم وأراد منهم شرعاً الإيمان به وترك المعاصي والكفر، وهو يعين بعضهم، ولا يعين آخرين ولا يوفقهم لما له من الحكمة في ذلك من الابتلاء وظهور آثار صفاته سبحانه وتعالى[2].

<u>الدليل الثاني:</u> وهو إرادة المأمور به لا بد منها في الأمر، إذ لو لم تكن معتبرة لصح تكليف الناس بالممتنعات والواجبات لا الجائزات فقط، ولكان يجري الأمر مجرى الخبر في صحة تعلقه بتلك الأشياء، وفي التزام ذلك مكابرة ويؤدي إلى وصف الآمر بالعبث[3].

والجواب: التزم بعضهم جواز تكليف ما لا يطاق، وعليه فينتقض الدليل[4]. لكن هذا الجواب فيه نظر، لأنه لا يصح إطلاق القول بجواز تكليف ما لا يطاق، إذ أنه إن أريد به التكليف بما يعلم الله أن بعض المكلفين لا يفعلونه، فهذا لا يسمى تكليفاً بما لا يطاق، وإن أريد به التكليف بالممتنع والمستحيل في نفسه أو ما كان خارج مقدور المكلفين فهذا لم يقع التكليف به كما سيأتي تحقيقه إن

---

(١) نفائس الأصول – للقرافي – ١١٥٣/٣، وانظر نهاية الوصول – للهندي – ٨٣٨/٣، ٨٤٠.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية ١٦٢/٣-١٦٤، ٤١٤/٥-٤١٥.

(٣) انظر: المعتمد ٥٢/١-٥٣، والمحصول للرازي ٢٨/٢-٢٩.

(٤) انظر: المحصول – للرازي – ٢٩/٢.

شاء الله[1].

أما قياس الطلب على الخبر فغير صحيح هنا، وأجاب عنه القرافي بقوله: ((ويرد عليه: أن الاشتراك في الصفات الثبوتية يقع بين الأضداد والمختلفات، ولايوجب ذلك قياس أحدهما على الآخر فضلاً عن الاشتراك في الصفات السلبية، كما يقول: السواد شارك البياض في كونهما عرضين، ولونين، ومرئيين، وغير ذلك، ومع ذلك لا يمكن أن يقاس البياض على السواد في كونه جامعاً للبصر. فإن المختلفات قد تشترك في بعض اللوازم، ويجب اختلافها في بعض اللوازم، فلعل الحكم النفسي هو من اللوازم التي يجب الافتراق فيها، فمن أراد القياس فلا بد أن يبين أن المقيس والمقيس عليه مثلان، أو يبين أن الاشتراك وقع في موجب الحكم، ولا يضيره وقوع الاختلاف في الحقائق، كما تقيس الغائب على الشاهد بجوامع هي موجبات الأحكام من إثبات الصفات وغيرها، أما مجرد إثبات جامع كيف كان في المختلفات، فذلك لا يقبل شيئاً))[2].

واعترض بعضهم بأن ((إرادة المأمور به نفس مدلول الصيغة [أي عند بعض المعتزلة]، فوجب أن لا تكون علة ولا جزء علة لإفادة صفة للصيغة الدالة عليه، قياساً على سائر المسميات والأسماء))[3].

وهذا الاعتراض قد يُسلَّم لو كان مراد المعتزلة أن إرادة المأمور به نفس مدلول الصيغة، أما إذا أريد أن مدلول صيغة الأمر: الطلب بشرط إرادة المأمور، فلا يتوجه هذا الاعتراض[4]. ولا يدفع هذا الاعتراض إلا إذ فصل في معنى الإرادة، إذ لو أريد بالإرادة الإرادة الشرعية، فالأدلة التي تقدمت في بيانها دالة على ما ذكر هؤلاء، وإن أريد الإرادة الكونية القدرية فهذه يتحقق وقوع المراد بها فلا يمكن أن تكون مرادة هنا، لأن الممتنع في نفسه لا تتعلق به الإرادة، ولا يسمى ما لا يقع لعدم إرادة الله لوقوعه ممتنعاً في نفسه أو مستحيلاً.

وينبغي ملاحظة أن المعتزلة لا يرون تعلق إرادة الله بأفعال العباد - بمعنى أن الإرادة الكونية لو تعلقت بأفعال العباد لبطلت قاعدة الثواب والعقاب، إذ فهموا أن الله لو أراد وقدر على العبد الطاعة لما كان مستحقاً للثواب، وإنما يستحق ما كان مستقلاً بعمله، وكذا لو قدر الله على العبد وأراد منه وقوع المعصية فوقعت، يكون معاقباً على عمل لا حيلة له في تركه. وهذا القول وإن كان باطلاً لا

---

(١) انظر: ص/ ٢٩٤

(٢) نفائس الأصول ١١٥٤/٣.

(٣) قاله صفي الدين الهندي في نهاية الوصول ٨٤١/٣، وما بين المعكوفين زيادة من عندي للتوضيح.

(٤) انظر: نهاية الوصول ٨٤١/٣.

شك فيه، إلا أنه بمعرفته يعلم عدم فائدة الاعتراض على المعتزلة بما ذكره أكثر المؤلفين في الأصول. ولذلك كان الصحيح نصب الخلاف معهم في شمول الإرادة الكونية لأفعال العباد.

الدليلان المتقدمان للمعتزلة كانا بخصوص إرادة المأمور به لتحقق الأمر، وقد ذكر لهم دليل ثالث يتعلق بإرادة الأمر نفسه لتمييزه عن غيره، وهو:

الدليل الثالث: إن الصيغة المخصوصة - وهي (افعل) أو (لتفعل) قد ترد للأمر، وقد ترد للتهديد، والإنذار وغيرها من المحامل، ولا مميز لأحدها إلا الإرادة، فتكون الصيغة - لتدل على الأمر - مشروطة بالإرادة[1].

أجيب عن هذا بأن الأصل أن تكون الصيغة للأمر، فهي بمجردها دالة عليه، فيكفي في دلالتها عليه الوضع، أما المعاني الأخرى من التهديد والإنذار والتعجيز ونحوها فلا تدل عليها الصيغة إلا بالقرائن، وبه يعلم أن صيغة الأمر ليست مشتركة بين تلك المعاني، لأن دلالته على المعنى الحقيقي غير مشروطة بالقرينة[2].

ثانياً: قول الأشاعرة وأدلتهم:

يرى الأشاعرة أن الأمر لا يستلزم إرادة المأمور به، وبنوا على هذا أن الطاعة موافقة الأمر لا الإرادة، واستدلوا بأدلة، وهي:

الدليل الأول: قالوا: إن الله أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه، و لم يرده منه، وأمر إبليس بالسجود، و لم يرده منه، إذ لو أراد الله ذلك لوقع، فدل على أن الأمر لا تشترط فيه إرادة المأمور به[3]. وفي هذا الموضع ذكر الرازي دليلين على وجه عدم إرادة الله الإيمان من الكافر، وأخر تفصيل الوجه الأول إلى مسألة تكليف ما لا يطاق[4].

والتعليق: إن هذا الدليل لا حيلة في دفعه إذا أريد بالإرادة الإرادة الكونية القدرية، لكن لا دليل على حصر الإرادة في هذا المعنى فقط.

---

(١) انظر: المعتمد ١/٧٠.

(٢) انظر: نهاية الوصول - للهندي - ٣/٨٣٩.

(٣) انظر: العدة - لأبي يعلى - ١/٢١٦، وروضة الناظر - لابن قدامة ٢/٦٧-٦٩، والمحصول ٢/١٨-١٩، ونهاية الوصول ٣/٨٢٧-٨٣٢.

(٤) انظر: المحصول ٢/١٩.

وأما استدلال الرازي بتكليف ما لا يطاق لإثبات أن الله ما أراد وقوع الإيمان من الكافر، فهذا فيه حق وباطل، أما الحق الذي فيه فهو أن الله ما أراد الإيمان من الكافر إرادة كونية، ولا يصح منه إطلاق القول بأن الله ما أراد منه الإيمان، إذ يوهم أنه لم يطلب منه ذلك شرعاً، وتسميته عدم وقوع الإيمان تكليفاً بما لا يطاق لا تصح، ونحيل معه الكلام إلى تفاصيل دليله في مسألة تكليف ما لا يطاق إن شاء الله[1].

وأما الوجه الثاني عند الرازي فقال عنه: ((إن صدور الفعل عن العبد يتوقف على وجود الداعي، والداعي مخلوق لله تعالى، دفعاً للتسلسل، وعند حصول الداعي يجب وقوع الفعل، وإلا لزم وقوع الممكن لا عن مرجح، أو افتقاره إلى داعية أخرى، وإلا لزم التسلسل إذا كانت الداعية مخلوقة لله تعالى، وعند وجود الداعي يجب حصول الفعل، فالله تعالى خلق في الكافر ما يوجب الكفر، فلو أراد في هذه الحالة وجود الإيمان: لزم كونه مريداً للضدين، وذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين خصومنا))[2].

هذا القدر من الدليل يفيد أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وما كان كذلك فهو واقع بإرادته قطعاً، وهذا لا يمكن دفعه[3].

وهذا الدليل سيورده الرازي في تكليف ما لا يطاق، ويبحث معه هناك ما يتعلق به إن شاء الله[4].

<u>الدليل الثاني</u>: وهو أنه: ((لا خلاف في أن رجلاً لو حلف لغريمه فقال: والله لأقضينك دينك غداً إن شاء الله، وكان حالاً ثم لم يقضه في غده، أنه لا يحنث، وإن كان الله تعالى أمره بقضائه، لأن الله تعالى أمر بإيفاء الحقوق، فلو كان أمره هو الإرادة لكان يجب أن يحنث، لأن الله تعالى قد شاء أن يقضيه لما أمره بذلك))[5].

وهذا أيضاً لا حيلة في دفعه لأن الإرادة هنا كونية – وهي بمعنى المشيئة – ولذلك لو قال ذلك الشخص لأقضينك دينك غداً إن أحب الله أو أمر الله، ثم لم يقضه، أنه يحنث[6].

---

(١) انظر: ص/ ٢٩٨ـــ -- ٣

(٢) المحصول للرازي ٢/١٩-٢٠.

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية ٣/٢٣٦، ٢٧٠، وشفاء العليل – لابن القيم – ٢٩٦.

(٤) انظر: ص/ -- ٣ـــ٣٠٢

(٥) قاله الشيرازي في شرح اللمع ١/١٩٥، وانظر: العدة – لأبي يعلى – ١/٢١٨.

(٦) انظر: منهاج السنة النبوية ٣/١٥٥-١٥٦.

الدليل الثالث: إنه قد يتحقق الأمر - أو الطلب- بدون الإرادة، كما في أمر السيد عبده أمام السلطان ليمهد عذره[(١)].

وهذا الدليل قد تقدم شرحه ودفعه من قبل بعض الأشاعرة، وأزيد هنا ما يستشعر من تضعيف الغزالي له، إذ قال: ((هذا منتهى كلامهم، وتحته غور لو كشفناه لم تحتمل الأصول التفصي عن عهدة ما يلزم عليه، ولتزلزلت به قواعد لا يمكن تداركها إلا بتفهيمها على وجه يخالف ما سبق إلى أوهام أكثر المتكلمين، والقول فيه يطول ويخرج عن خصوص مقصود الأصول، والله الموفق))[(٢)].

الدليل الرابع: قال القاضي أبو يعلى محتجاً بقول الله تعالى: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾[النحل ٤٠] فقال: ((فمنها دليلان:

أحدهما: أنه تعالى أخبر أن ﴿كن﴾ بمجردها أمر.

والثاني قوله: ﴿إذا أردناه﴾ وهذا يقتضي أنه قد يوجد أمر بإرادة وغير إرادة، ولولا ذلك ما كان، لقوله: ﴿إذا أردناه﴾ معنى.

وعند المعتزلة: ذكره الإرادة لا تأثير له، لأنه لا أمر يوجد إلا بإرادة الآمر.

فإن قيل: المراد بهذه ما ينشأ خلقه، ويستأنف إحداثه وإيجاده، وليس المراد ما اختلفنا فيه. قيل: هذا عام في الجميع))[(٣)].

هذا الدليل الذي احتج به أبو يعلى لا يمكن دفعه فيما يتعلق به الأمر الكوني القدري، لكن جواب أبي يعلى للاعتراض الذي أورد عليه فيه نظر، إذ لا ينطبق على حالتين هما: الطاعات التي عصى فيها الكفار فهي غير مرادة كوناً وإن كانت مرادة شرعاً، والحالة الثانية: ما لم يكن من أنواع المباحات والمعاصي إذ لم تتعلق بها الإرادتان.

وهناك أدلة أخرى لم أوردها لضعفها أو لجريانها مجرى ما ذكر هنا.

ثم إنه بعد النظر في أدلة الفريقين يعرف وجه الصواب في قول كل منهما، وقد نبه على هذا بعض أهل العلم، ومنهم:

١- قال الشاطبي[(٤)]: ((الأمر والنهي يستلزم طلباً وإرادة من الآمر، فالأمر يتضمن طلب المأمور به

---

(١) انظر: البرهان - للجويني ١/١٥٠، والمحصول - للرازي - ٢/٢٢، ونهاية الوصول ٣/٨٢٥.

(٢) المستصفى - للغزالي - ٣/١٢٧ [١/٤١٦-٤١٧].

(٣) العدة - لأبي يعلى - ١/٢١٧-٢١٨. ولعل كلمة (ينشأ) في كلام القاضي صوابها: يشاء.

(٤) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي المالكي الأصولي العلامة - صاحب الموافقات في أصول

وإرادة إيقاعه، والنهي يتضمن طلباً لترك المنهي عنه وإرادة لعدم إيقاعه، ومع هذا ففعل المأمور به وترك المنهي عنه يتضمنان أو يستلزمان إرادة، بها يقع الفعل أو الترك أو لا يقع.

وبيان ذلك أن الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين:

أحدهما: الإرادة الخلقية القدرية المتعلقة بكل مراد، فما أراد الله كونه كان، وما أراد أن لا يكون فلا سبيل إلى كونه، - أو تقول[1] -: وما لم يرد أن يكون، فلا سبيل إلى كونه.

والثاني: الإرادة الأمرية المتعلقة بطلب إيقاع المأمور به وعدم إيقاع المنهي عنه، ومعنى هذه الإرادة أنه يحب فعل ما أمر به ويرضاه، ويحب أن يفعله المأمور ويرضاه منه، من حيث هو مأمور به، وكذلك النهي يحب ترك المنهي عنه ويرضاه.

فالله عز وجل أمر العباد بما أمرهم به، فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني بالأمر، إذ الأمر يستلزمها لأن حقيقته إلزام المكلف الفعل أو الترك، فلا بد أن يكون ذلك الإلزام مراداً، وإلا لم يكن إلزاماً ولا تصور له معنى مفهوم.

وأيضاً، فلا يمكن مع ذلك أن يريد الإلزام مع العروّ عن إرادة إيقاع الملزم به على المعنى المذكور، لكن الله تعالى أعان أهل الطاعة، فكان أيضاً مريداً لوقوع الطاعة منهم، فوقعت على وفق إرادته بالمعنى الأول وهو القدري و لم يعن أهل المعصية، فلم يرد وقوع الطاعة منهم، فكان الواقع الترك، وهو مقتضى إرادته بالمعنى الأول، والإرادة بهذا المعنى الأول لا يستلزمها الأمر، فقد يأمر بما لا يريد، وينهى عما يريد، وأما بالمعنى الثاني، فلا يأمر إلا بما يريد، ولا ينهى إلا عما لا يريد.

والإرادة على المعنيين قد جاءت في الشريعة[2]،....ولأجل عدم التنبه للفرق بين الإرادتين وقع الخلط في المسألة، فربما نفى بعض الناس الإرادة عن الأمر والنهي مطلقاً، [وربما نفاها بعضهم عما لم يؤمر به مطلقاً وأثبتها في الأمر مطلقاً]، ومن عرف الفرق بين الموضعين لم يلتبس عليه شيء من ذلك))[3].

الشريعة والاعتصام، توفي سنة (٧٩٠هـ). انظر:الأعلام ٧١/١، وشجرة النور الزكية ٢٣١.

(١) هذا التنويع الذي ذكره الشاطبي بقوله (أو) مبني على أن الممكن المعدوم هل تعلقت الإرادة به حالة عدمه أم لا؟ وهم متفقون على أن الممكن الموجود تعلقت به الإرادة لإيجاده، وتنازعوا في عدمه فهل تعلقت به الإرادة حتى يكون معدوماً، فيقال عندئذ: أراد عدم وقوعه - أم لم تتعلق به الإرادة - فيقال عندئذ: لم يرد وقوعه؟ وانظر شيئاً من تحقيقه في درء تعارض العقل والنقل ٣٤١/٣.

(٢) في هذا الموضع ساق الشاطبي آيات للدلالة على الإرادة الشرعية والإرادة الكونية ٣٧٠/٣.

(٣) الموافقات للشاطبي ٣٦٩/٣-٣٧٣.

وقال ابن القيم: ((وبهذا التفصيل يزول الاشتباه في مسألة الأمر والإرادة هل هما متلازمان أم لا؟ فقالت القدرية: الأمر يستلزم الإرادة، واحتجوا بحجج لا تندفع، وقالت المثبتة: الأمر لا يستلزم الإرادة، واحتجوا بحجج لا تندفع، والصواب أن الأمر يستلزم الإرادة الدينية ولا يستلزم الإرادة الكونية، فإنه لا يأمر إلا بما يريده شرعاً وديناً، وقد يأمر بما لا يريده كوناً وقدراً، كإيمان من أمره و لم يوفقه للإيمان مراد له ديناً لا كوناً. وكذلك أمر خليله بذبح ابنه و لم يرده كوناً وقدراً))[1].

وقد نبه على هذا كذلك الزركشي ناقلاً كلام ابن القيم السابق، و لم يسمه[2]، وكذلك نبه على هذا المطيعي[3].

---

(١) شفاء العليل لابن القيم ص ٤٦٥.

(٢) انظر: البحر المحيط للزركشي ٣/٢٦٨.

(٣) انظر: سلم الوصول ٢/٢٤١.

الفصل الرابع

الحكمة، والتحسين والتقبيح، وتكليف ما لا يطاق

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الحكمة في أفعال الله وشرعه.

المبحث الثاني: التحسين والتقبيح العقليان.

المبحث الثالث: تكليف ما لا يطاق.

المبحث الأول

الحكمة في أفعال الله وشرعه

وهذه المسألة من المسائل الكبيرة حتى قال عنها ابن القيم: ((هل أفعال الرب تعالى معللة بالحكم والغايات؟ وهذه من أجل مسائل التوحيد المتعلقة بالخلق والأمر بالشرع والقدر))(١).

المطلب الأول

قول الجمهور في إثبات الحكمة في أفعال الله وشرعه

المراد بالحكمة: الغايات المحمودة المقصودة بفعل الله وشرعه، وهي مقدمة في العلم والإرادة، متأخرة في الوجود والحصول، أي أنها تترتب على الأقوال والأفعال وتحصل بعدها(٢).

والحكمة تتضمن شيئين(٣):

أحدهما: حكمة تعود إلى الله تعالى يحبها ويرضاها فهي صفة له، تقوم به، لأن الله لا يوصف إلا بما قام به، وهي ليست مطلق الإرادة، وإلا لكان كل مريد حكيماً، ولا قائل به.

وثانيهما: حكمة تعود إلى عباده، هي نعمة عليهم يفرحون ويلتذون بها في المأمورات والمخلوقات.

والحكمة لا يحيط بها علماً إلا الله تعالى، وبعضها معلوم للخلق، وبعضها مما يخفى عليهم.

والحكمة في أفعال الله تعالى نوعان(٤):

١-حكمة مطلوبة لذاتها، كما في قول الله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات ٥٦] وقال: ﴿الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً﴾ [الطلاق ١٢] فبين الله أن الحكمة من خلقه الجن والإنس ليعبدوه وحده ولا يشركوا به شيئاً، وهذا أمر محبوب لله تعالى ومطلوب له، وكذلك بين أن من حكمة خلقه السموات والأرض وتدبيره لهما علم العباد بقدرة الله وعلمه

---

(١) مفتاح دار السعادة ٢/٤٠٩.

(٢) انظر: منهاج السنة ١/١٤١، و مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٨/٣٤، ١٨٧، والنبوات ص١٣٦، وأعلام الموقعين ١/١٩٧-٢٠١، ٢/٢٧٩، ٤/١١٠، والعواصم والقواصم ٧/٣٠٩، وإيثار الحق على الخلق ١٩٠.

(٣) انظر: منهاج السنة ١/١٤١، و مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٨/٣٤.

(٤) انظر: شفاء العليل ٣٢٢.

سبحانه.

٢- حكمة مطلوبة لغيرها وتكون وسيلة إلى مطلوب لنفسه، ويوضحها قول الله تعالى: ﴿وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا أهؤلاء منَّ الله عليهم من بيننا أليس الله بأعلم بالشاكرين﴾ [الأنعام ٥٣] فاللام في قوله: ﴿ليقولوا﴾ دالة على الحكمة من قوله المذكور، وهو امتحان بعض خلقه ببعض، فكبراء القوم يأنفون ويستكبرون عن قبول الحق عند رؤيتهم ضعفاءهم قد أسلموا، فيقولون عند ذلك: ﴿أهؤلاء منَّ الله عليهم من بيننا﴾ فهذا القول بعض الحكمة المطلوبة بهذا الامتحان، وهي وسيلة إلى مطلوب لنفسه، فامتحان الله لهؤلاء يترتب عليه شكر هؤلاء وكفر هؤلاء، وذلك يوجب آثارا مطلوبة للفاعل من إظهار عدله وحكمته وعزته، وقهره، وسلطانه، وعطائه من يستحق عطاءه، ويحسن وضعه عنده، ومنعه من يستحق المنع، ولا يليق به غيره، ولهذا قال الله تعالى: ﴿أليس الله بأعلم بالشاكرين﴾.

وأما الحكمة الحاصلة من الشرائع فثلاثة أنواع[1]:

النوع الأول: حكمة حاصلة من الأمر بفعل مشتمل على مصلحة معلومة بأصل الفطرة والعقل، كالعدل، والإحسان، والصدق، أو حاصلة من النهي عن فعل مشتمل على مفسدة معلومة بأصل الفطرة والعقل، كالظلم والكذب.

فالعدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم يشتمل على فسادهم، والشرع في أمره بالعدل ونهيه عن الظلم، لم يثبت للفعل صفة لم تكن، ولكن لا يلزم من حصول القبح في الفعل بالعقل أن يكون فاعله معاقباً في الآخرة إذا لم يرد الشرع بذلك.

النوع الثاني: حكمة حاصلة من الأمر بفعل، أو النهي عن فعل، بحسب اشتماله على المصلحة والمفسدة التي لا تعرف إلا بخطاب الشرع، فيكون الفعل قد اكتسب صفة الحسن والقبح بخطاب الشرع، كالتجرد في الإحرام، والتطهر بالتراب، والسعي بين الصفا والمروة، ورمي الجمار، ونحو ذلك. ومثل قبح الزيادة على أربع في النكاح.

النوع الثالث: حكمة يكون منشؤها من الأمر لا من المأمور به، فيكون المراد من الأمر الابتلاء والامتحان ولا يكون المراد فعل المأمور به، ومثاله: أمر الله إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه إسماعيل عليه السلام، فأراد الله ابتلاء خليله إبراهيم بعد أن رزقه الولد حتى يكون قلبه كله لله، ولم يكن تحقق ذبح ولده مراداً لله، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٨/٤٣٥-٤٣٦، ومفتاح دار السعادة ٢/٤٤٥.

المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين (فلما أسلما وتله للجبين (وناديناه أن يا إبراهيم (قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين (إن هذا لهو البلاء المبين (وفديناه بذبح عظيم﴾ [الصافات ١٠٢-١٠٧] فنصّ الله على أن أمره قصد به ابتلاءه بقوله: ﴿إن هذا لهو البلاء المبين﴾ فلما تحقق ما أراده الله نسخ الأمر، وهو لم يكن مريداً وقوع ذبح ابنه.

وزاد ابن القيم نوعاً رابعاً، وهو ما نشأت المصلحة فيه من الفعل المأمور به والأمر معاً ومثاله: ((الصوم والصلاة والحج وإقامة الحدود، وأكثر الأحكام الشرعية، فإن مصلحتها ناشئة من الفعل والأمر معاً، فالفعل يتضمن مصلحة، والأمر به يتضمن مصلحة أخرى، فالمصحلة فيها من وجهين)) [(١)].

والأدلة الدالة على الحكمة كثيرة جداً ذكرها المصنفون في أصول الفقه عند بحثهم عن مسالك العلة[(٢)]، وقد حاول ابن القيم حصرها بأنواعها -بعد أن ذكر أن آحاد الأدلة كثيرة يصعب سردها كلها - وقد أوصلها إلى اثنين وعشرين نوعاً[(٣)]، ونجتزيء هنا ببعضها:

النوع الأول[(٤)]: وهو أعلاها، ما ورد فيه التصريح بلفظ الحكمة، قال الله تعالى: ﴿حكمة بالغة فما تغني النذر﴾ [القمر ٥] أي أن الله أرى الكافرين من آياته -وهي هنا انشقاق القمر- وأتاهم بأنباء زاجرة لهم عن غيهم وضلالهم، كل ذلك حكمة منه سبحانه، لتقوم حجته على العالمين، ولا يبقى لأحد على الله حجة بعد الرسل.

النوع الثاني[(٥)]: ذكر ما هو من صرائح التعليل، وهو من أجل أو لأجل، قال الله تعالى: ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾ [المائدة ٣٢] فقول ﴿من أجل ذلك﴾ متعلق بـ﴿كتبنا﴾ بمعنى: السبب في الحكم بشرعية القصاص على بني آدم لأجل قتل ابن آدم أخاه، وكان ذلك حراسة للدنيا.

---

(١) مفتاح دار السعادة ٤٤٥/٢.

(٢) انظر: الفقيه والمتفقه ٢١٠/٢، والمعتمد ٢٥٠/٢-٢٥٤، والبرهان ٥٢٩/٢-٥٣١، والمستصفى ٥/٣-٦١٣ [٢٨٨/٢-٢٩٢]، والمحصول ١٣٩/٥ - ١٥٥، إحكام الآمدي ٢٥٢/٣-٢٦٠، والمسودة ٤٣٨، وشرح تنقيح الفصول ٣٩٠، وشرح العضد ٢٣٤/٢ و فواتح الرحموت ٢٩٥/٢، وغيرها.

(٣) انظر: شفاء العليل ص٣١٩-٣٤٣.

(٤) انظر: شفاء العليل ٣١٩، والبحر المحيط ٢٣٨/٧.

(٥) انظر: شفاء العليل ٣٢٨، والبحر المحيط ٢٣٩/٧.

النوع الثالث[1]: الإتيان بكي الصريحة في التعليل، كما قال الله تعالى: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ [الحشر ٧] فعلل سبحانه قسمته الفيء بين الأصناف التي ذكرها كي لا يتداوله الأغنياء دون الفقراء. وقال الله تعالى: ﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير (لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم﴾ [الحديد ٢٢-٢٣] أخبر الله سبحانه أنه قدر المصائب والبلاء قبل أن يبرأ الأنفس والمصائب والأرض، ومصدر ذلك قدرته وحكمته البالغة التي منها أن لا يحزن عباده ولا يفرحهم بما آتاهم إذا علموا أن المصيبة مقدرة كائنة ولا بد، وقد كتبت قبل خلقهم، وذلك يهون عليهم ما أصابهم.

النوع الرابع[2]: ذكر المفعول له، وهو علة للفعل المعلل به، قال الله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾ [النحل ٨٩] فقوله: ﴿تبيانا﴾ -وما بعدها- الأحسن أن ينصب على أنه مفعول لأجله، لدلالة قول الله تعالى: ﴿وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾ [النحل ٦٤] وقوله: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل ٤٤] ففي الآيتين بيان لتلك، وقال تعالى: ﴿وما نرسل بالآيات إلا تخويفاً﴾ [الإسراء ٥٩] أي لأجل التخويف.

النوع الخامس[3]: التعليل بـ (لعلّ): فهي في كلام الله تأتي للتعليل المجرد لا للترجي لاستحالته عليه، فإنه إنما يكون فيما تجهل عاقبته، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾ [البقرة ٢١] وقوله: ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾ [البقرة ١٨٣] وقوله: ﴿لعله يتذكر أو يخشى﴾ [طه ٤٤] فلعلّ في المواضع المتقدمة قد أخلصت للتعليل للسبب الذي تقدم أولاً، والرجاء الذي فيها متعلق بالمخاطبين.

النوع السادس[4]: تعليله سبحانه وتعالى عدم الحكم القدري والشرعي بوجود المانع منه، فمن الأول قول الله تعالى: ﴿ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشاء إنه بعباده خبير بصير﴾ [الشورى ٢٧]، بيّن سبحانه أنه لا يوسع الدنيا للناس سعة تضرهم في دينهم،

---

(١) انظر: شفاء العليل ٣٢٥، والبحر المحيط ٧/٢٤٠، والعواصم والقواصم ٧/٣٠٨.

(٢) انظر: شفاء العليل ٣٢٦، والبحر المحيط ٧/٢٤١، والعواصم والقواصم ٧/٣٠٥.

(٣) انظر: شفاء العليل ٣٢٨، والبحر المحيط ٧/٢٤٩.

(٤) انظر: شفاء العليل ٣٣٠، والبحر المحيط ٧/٢٥٧.

وهو سبحانه ينزل من رزقه بحسب ما اقتضاه لطفه وحكمته، فالمانع من بسط الرزق حصول البغي من الناس، ومن الثاني قول الله تعالى: ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق...﴾ [الأعراف ٣٢]، فوصف بعض الرزق بكونه طيبا مانع من الحكم بتحريمه.

النوع السابع[1]: إنكار الله سبحانه على من زعم أنه لم يخلق الخلق لغاية ولا لحكمة بقوله: ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون﴾ [المؤمنون ١١٥] وقوله: ﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدى﴾ [القيامة ٣٦].

والأنواع كثيرة، والأصل أن يأتي التعليل بالحروف، وقد تدل عليه الأسماء والأفعال، وقد يجعل بعض الأصوليين ما هو من صرائح التعليل في ظاهره، وذلك لاحتمال غيره، والحق أن السياق له أثر في الدلالة على العلية إن لم تكن الأداة نصاً في العلية، فينظر فيما يحتمل التعليل وعدمه بحسب السياق[2].

---

(١) انظر: شفاء العليل ٣٣٣، والبحر المحيط ٢٥٨/٧.

(٢) انظر: البحر المحيط للزركشي ٢٣٧/٧.

المطلب الثاني

أقوال المخالفين في الحكمة مع المناقشة

المخالف في إثبات أصل الحكمة المقصودة: الجهمية والأشعرية ومن وافقهم[1]، أما المعتزلة فيثبتون الحكمة لله تعالى في أقواله وأفعاله، لكن إثباتهم يختلف عن إثبات جمهور أهل العلم المثبتين للحكمة، فالمعتزلة يثبتون حكمة تعود إلى المخلوق فقط، ولا يثبتون حكمة تعود إلى الله[2]، وكذلك فإن مقتضى مذهبهم: الإحاطة بوجوه الحكمة في كل أفعال الله، فتراهم ينفون أموراً كثيرة بدعوى أن إثباتها ينافي حكمة الله، كنفيهم مزيد توفيق من الله لبعض الناس، وكنفيهم خلق أعمال العباد، بدعوى أنه لا يليق في حكمة الله تمييز بعض الناس عن بعض في الهداية، وزعموا كذلك أنه يلزم من القول بخلق أفعال العباد، أن يكونوا مجبورين عليها، فكيف يعذبون بما ليس فعلا لهم، فهذا -في زعمهم- لا يليق بالحكمة[3].

أما الأمر الأول الذي خالفوا فيه فإن من أسماء الله تعالى الحكيم أي أنه ذو الحكمة، ولا يسمى الله عز وجل إلا بما يتضمن وصفا قائما به، وهذا أمر قد تقدم مستوفى.(*)

وأما قياسهم أفعال الله بأفعال خلقه المستلزم ادعاء الإحاطة بوجوه حكمته، فمن الباطل، لأنه لا يجوز قياس أفعال الله بأفعال خلقه لعدم المساواة، وكذلك فإن بعض الأمور مما يخفى علينا فيه وجه الحكمة، فانظر إلى جواب الحق جل وعلا ملائكته لما قالوا: ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾ قال الله تعالى في جوابهم: ﴿قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾ [البقرة ٣٠] فهذه الآية دامغة للمعتزلة ولنفاة الحكمة، أما المعتزلة فإن الاستدلال عليهم واضح، لأن الملائكة وقع سؤالهم عن الحكمة في استخلاف بني آدم على الأرض مع حصول شيء من الفساد وسفك الدماء، فأجاب الله بأنه يعلم ما لا تعلمه الملائكة من الحكمة، وهي كذلك دامغة لنفاة الحكمة، إذ أن الله لم يجبهم بأنه فعل ذلك لمحض مشيئته، وإنما لحكم تخفى عليهم[4]، وهذا ظاهر والحمد لله.

وأما نفاة الحكمة المقصودة لله تعالى في أفعاله وشرعه، فلهم شبه أوردوها لرد المذهب الحق في

---

(١) انظر: غاية المرام -للآمدي- ٢٢٤، ومفتاح دار السعادة ٤١٠/٢ وتحفة المريد ٩٦.

(٢) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد ٤٨/٦، ٩٢/١١-٩٣.

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٩١/٨، وإيثار الحق على الخلق ٢٠١.

(٤) انظر: إيثار الحق على الخلق ١٩٣.

(*) انظر ص/ ١١٢- ١١٣

إثبات الحِكَم والغايات المحمودة، وهي:

الشبهة الأولى: قالوا: إن العلة إن كانت قديمة لزم من قدمها قدم العالم، وهو باطل، وما أدى إليه مثله، وإن كانت مُحْدثة افتقرت إلى علة أخرى، وهذا يؤدي إلى التسلسل الممتنع.

فإذا قطع التسلسل بمحض المشيئة فيدل على فعل لم يفعل لحكمة وعلة، فجاز عندئذ أن تكون الأفعال كلها أحدثت لا لعلة(١).

والجواب:

١- إن العلة -وهي الحكمة- تحصل عقب الفعل وإن كانت مُقدمة في العلم والإرادة، وما كان كذلك فإن تسلسله يكون في المستقبل، والتسلسل في المستقبل غير ممتنع، كنعيم أهل الجنة، فما من نعيم إلا ويعقبه آخر إلى غير نهاية، فكذلك الحكم، تحصل حكمة وتعقبها أخرى وتتسلسل...

وأما الحكمة التي يعود حكمها إلى الرب، فكما قدمنا من قبل هي نوعان ؛ مطلوبة مرادة لنفسها، والأخرى مطلوبة لغيرها. والمطلوبة لغيرها لا بد أن تنتهي إلى مطلوبة لنفسها، وكل ذلك يعود إلى حكمة لا حكمة فوقها، وهذا نظيره: خلق الله الأشياء بالأسباب، فهو يخلق الشيء بسبب، وذلك بسبب، حتى ينتهي الأمر إلى سبب أو أسباب لا سبب لها سوى مشيئة الرب، فكذلك الحِكَم تؤول إلى حكمة لا حكمة فوقها، فلا تسلسل عندئذ.

٢- ثم إنه لا يلزم من القول بإثبات صفة الحكمة التي لا حكمة فوقها قدم العالم، لأن المخالف يقول بقدم الإرادة وينفي قدم المرادات، فيقال له عندئذ: لما سلمت بأنه لا يلزم من قدم الإرادة قدم المرادات كذلك لا يلزم من قدم الحكمة -أي العلة- قدم العالم(٢). على أنه قد وقع اشتباه في معنى العلة هنا، إذ المراد بها العلة الغائية فيما نبحث عنه، لا العلة الفاعلية.

٣- ثم إن ما توصلوا إليه في آخر الشبهة غير مستقيم حتى على أصولهم، إذ استدلوا على لزوم نفي العلل كلها بما إذا سلم حدوث أول مخلوق لا لعلة، فهذا الإلزام فيه سلب العموم لا عموم السلب، أي أن حاصله: ليس كل فِعل فُعل لحكمة، وهو غير أن يقال: كل أفعاله ليست لحكمة(٣). فغاية دليلهم نفي الحكمة عن بعض الأفعال لا كلها.

---

(١) انظر: التمهيد للباقلاني ٥١-٥٢، و شرح الكوكب المنير ٣١٥/١.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية ١٤٥/١-١٤٧، وشفاء العليل لابن القيم ٣٥٣، ٣٥٧، والعواصم والقواصم ٣١٩/٧ و شرح الكوكب المنير ٣١٥/١.

(٣) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني ٣٠١/٤.

والذي يحل الشبهة ما تقدم في الجواب الأول.

الشبهة الثانية: قالوا: لو كان الباري فاعلا لغرض، فالغرض إما دفع مفسدة أوجلب مصلحة،وعندئذ فلو عاد إليه، وكان تحصيله أولى له، لكان في ذاته ناقصاً مستكملا بتحصيل ذلك الغرض، وإن كان تحصيلها وعدمه سواء بالنسبة إليه، فمع الاستواء لا يحصل الرجحان، فامتنع الترجيح[1].

والجواب:

١- أولاً تسمية الحكمة غرضا مما لا يدل عليه شرع، والتعبير بعبارة محتملة للاستبشاع لأجل تشويه الحقائق الشرعية لا يجوز، فلا داعي إلى ترك استعمال كلمة الحكمة[2].

٢-ثم إن حصر الحكمة في دفع المفسدة وجلب المنفعة، ممنوع، ذلك أنه إذا أراد أن هذه الحكمة هي التي لأجلها يفعل الإنسان، فهذا مسلم ولا ينفعه شيئاً، وإن أراد أنها الحكمة التي يفعل الله لأجلها أو ما هو أعم من ذلك، فإن حكمة الرب فوق ذلك، والله يتعالى عن ذلك، فيكون استدلالهم هذا مستندا إلى قياس الخالق على المخلوقين قياس تساوي، وهو باطل ويعارض نافي الحكمة في هذا المقام بما يثبته من الإرادة؛ فإرادة الله ليست كإرادة الحيوان الذي يريد أن يجلب منفعة أو يدفع مضرة بإرادته للشيء المعين، وبالجملة فكما أنه ليس كمثله شيء في إرادته ورضاه ورحمته، فكذا ليس كمثله شيء في حكمته، وقد يعبر بعضهم هنا بدل المفسدة والمنفعة بتحصيل اللذة ودفع الهم والحزن، والجواب هو الجواب نفسه، ثم نقول فيها إن أريد من هذا التعبير السيىء ما دل عليه الشرع من إثبات الحب والبغض لله، فإنا لا نقبل هذه التسمية، وليس هناك ما يدل على نفي الحب والبغض عن الله[3].

٣- ثم إن قولهم يلزم أن يكون الباري ناقصاً في ذاته، واستكمل بتحصيل الغرض، فهذا مبني على أن الحكمة مغايرة له، ونحن أثبتنا الحكمة التي يعود حكمها إلى الله صفة له، وما كان صفة لله تعالى لا يتصور أن ينفك عنه[4]. ويكون حاصل الشبهة: إنه استكمل بصفاته!

---

(١) انظر: التمهيد للباقلاني ٥٠، والمواقف للإيجي ٣٣١، وشرح المقاصد للتفتازاني ٣٠١/٤، و شرح الكوكب المنير ٣١٥/١-٣١٦.

(٢) انظر: منهاج السنة ٤٥٥/٢، والعواصم والقواصم ٣١٨/٧.

(٣) انظر: شفاء العليل ٣٥٩.

(٤) انظر: منهاج السنة ٤٢١/١، و مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٣٣/١٦، وشفاء العليل ٣٤٨.

٤- وحتى على قاعدة الأشاعرة نفاة الحكمة فإنه لا يلزم من إثبات الحكمة التي يعود حكمها إلى المخلوق أن يكون الباري مستكملا بغيره، ذلك أنهم يثبتون صفة الإرادة لله، مع إثباتهم لمرادات حادثة كانت بعد أن لم تكن، ومع ذلك لا يقولون إن الله صار مستكملاً بها[1].

الشبهة الثالثة: قالوا إن الباري لو فعل فعلاً لغرض، فإن كان قادرا على تحصيله بدون ذلك الغرض، كان توسطه عبثاً، وإلا لزم العجز، وهو على الله محال[2].

والجواب:

١- قولك يلزم حصول العبث، هذا الإلزام فرع إثبات أن الله يفعل ويأمر لحكمة، فتكون قد نقضت قولك بقولك[3].

٢- ثم إنا نقول: ((لا ريب أن الله على كل شيء قدير، لكن لا يلزم إذا كان الشيء مقدوراً ممكنا أن تكون الحكمة المطلوبة لوجوده يمكن تحصيلها مع عدمه، فإن الموقوف على الشيء يمتنع حصوله بدونه... فإن وجود الملزوم بدون لازمه محال، والجمع بين الضدين محال، ولا يقال: فيلزم العجز، لأن المحال ليس بشيء فلا تتعلق به القدرة، والله على كل شيء قدير فلا يخرج ممكن عن قدرته ألبتة))[4] على أنه لو طردت شبهتهم هذه لانقلبت عليهم، فهم يسلمون أن ما يحدثه الله من الأعراض والصفات في موادها التي يسمونها جواهر، يسلمون أنها شرط لحصول تلك المواد، بل لا يتصور وجودها بدونها، وعندئذ يعاد عليهم السؤال: هل يقدر الله سبحانه على إيجاد تلك الحوادث -أي الأعراض والصفات- بدون موادها الحاملة لها، أو لا يمكن؟ فإن قلتم: يمكن ذلك كان توسطها عبثاً، وإن قلتم: لا يقدر كان تعجيزاً، وهم يخرجون من هذا الإشكال بأنه فرض مستحيل، والمستحيل ليس بشيء تتعلق به القدرة، قلنا عندئذ: هذا حق وهذا جوابنا نفسه في الحكمة[5].

٣- والحق أن إحداث الوسائط ليس عبثاً لأنها لا تخلو من فوائد، بل فيها من الحكم ما هو ظاهر معلوم لكل أحد، وفيها ما يخفى ولا يحيط بها علما إلا الله، والقول بخلاف ذلك نوع من السفسطة، فإن الله -مثلاً- جعل لسماع الأصوات لنا وسائط كالأذن وما فيها من آلات، وانتقال

(١) انظر: شفاء العليل ص٣٤٩-٣٥٠، والعواصم والقواصم ٧/٣١٩-٣٢٠.

(٢) انظر: المواقف للإيجي ٣٣٢، وشرح المقاصد ٤/٣٠٢، و شرح الكوكب المنير ١/٣١٦.

(٣) انظر: شفاء العليل ٣٥٩.

(٤) المصدر نفسه ص/٣٥٨.

(٥) انظر: المصدر نفسه ص/٣٥٨.

للصوت -إلخ. وهكذا فيما يخلقه الله من آلات الإحساس التي هي شرط لتحصيل الحس، فإنه لا قائل بأن إيجادها عبث، بل إن وجودها ضروري، بل حتى في شرعه، فإن الله شرع الدين لحكم في العاجل والآجل، تحصل بالشرع، فالقول بأن توسطه عبث باطل، لأن الله قادر على إيصال الثواب وغيره من الحكم ومقاصد الشرع بدون توسطه، ولا قائل بالعبث، فكذا في خلقه سبحانه[1].

٤- ثم إنه يقال لهم إلزاماً: ما المانع من أن يفعل الله أشياءً معللة، وأشياءً غير معللة تكون مرادة لذاتها، كما تقتضيه شبهتكم الأولى، وعندئذ أمكن القول بأن الوسائط أحدثت لعلة، وهي غير معللة، ولا يمكن نفي هذا القسم إلا إذا كان دليلكم دالاً على أن كل أفعال الله غير معللة، وهذا لم تقيموه[2].

الشبهة الرابعة: قالوا: لو كانت أفعال الله معللة بالأغراض والحكم ما خلا فعل منها، والمشاهد خلو بعضها من ذلك كإيلام الأطفال وخلق الشرور والمعاصي[3].

والجواب:

١- إن الأدلة بلغت مبلغا عظيما في إثبات حكمة الله جل وعلا، وظهر لنا منها ما أظهره الله، ونقطع بأننا لا نحيط علما بحكمة الله في سائر ما خلقه، وقد يظهر لنا منها وجه دون وجه، فنستدل بالأدلة العامة لإثبات حكمة الله في كل شيء، وعدم علمنا ببعضها لا يدل على عدمها، وغاية هذه الشبهة السؤال عما لا ينبغي السؤال عنه، والبحث عن سر القدر - وهذا دخول فيما لا يعني-[4].

٢- إنا قد أجمعنا على أن الله له الكمال، وعندئذ نقول: إن كماله المقدس يمنع خلو ما ذكرتموه من الصور عن الحكمة، وكماله أيضاً يأبى اطلاع خلقه على جميع حكمته، كما أن الواحد من البشر لو أطلع غيره على جميع أموره وشأنه لعد سفيهاً جاهلاً، والله أعلا وأجل من أن يطلع خلقه على تفاصيل حكمته[5].

٣- إن الحكمة تتم بخلق المتضادات والمتقابلات كالليل والنهار، والحر والبرد، واللذة والألم، والفقر والغنى، والمرض والصحة، فخلقها مظهر للحكمة الباهرة والقدرة القاهرة والملك الكامل،

---

(١) انظر: المصدر نفسه ص/٣٥٨-٣٥٩، و شرح الكوكب المنير ٣١٧/١.

(٢) انظر: شفاء العليل ٣٥٩.

(٣) انظر: المواقف ٣٣٢، وشرح المقاصد للتفتازاني ٣٠١/٤-٣٠٢.

(٤) انظر: بيان تلبيس الجهمية ١٦٣/١، ١٩٧.

(٥) انظر: شفاء العليل ٣٦٥.

وهكذا كل ما يجري في الكون مظهر لكمالات الرب جل وعلا، فنفيها يعطل صفات الباري عن مقتضياتها وموجباتها، فلو كان الخلق كلهم طائعين، لتعطل أثر كثير من الصفات كالعفو والمغفرة والانتقام، والعز والقهر، ومن ملكه سبحانه التام تصرفه في مقدوراته كلها بالمنع والعطاء، والخفض، والرفع، والثواب والعقاب، والإكرام والإهانة، والإعزاز والإذلال، والتقديم والتأخير، والضر والنفع، وغير ذلك، مما يظهر من كمال صفاته وأسمائه الحسنى، فأفعاله كلها مشتملة على حكم[1].

ثم يُذكر فيما يأتي ما يدل على فساد قول نفاة الحكمة في أفعال الله وشرعه من وجوه:

الوجه الأول[2]: إن هؤلاء النفاة قالوا بوجوب الصدق في أقوال الله تعالى، باعتبار أن الكذب صفة نقص، فيقال لهم: إثبات الكمال في الأقوال يقتضي إثبات الكمال في الأفعال إذ لا فرق بينهما، فنفي الحكمة المقصودة يعد نقصاً في الفعل، فكان اللازم نفي العبث لأنه نقص، ولكنهم قالوا: نحن ننفي العبث، لكنا لا نثبت حكمة مقصودة، ونفي الحكمة المقصودة لا يعني خلو أفعاله من الحِكَم، وعندئذ نقول في الوجه الثاني:

الوجه الثاني[3]: يُسأل نفاة الحكم عن معنى قولهم:"لا تخلو أفعاله عن الحكم" هل ذلك حاصل على سبيل القصد أو الاتفاق؟ أما القصد فقد صرحوا بنفيه، فلم يبق إلا ما كان على سبيل الاتفاق، فعندئذ نقول: هذا تشبيه لأفعال الله بأفعال المجانين والصبيان ونحوهم ممن يقع منهم أحيانا من غير قصد ما يكون حكمة من الأفعال، وهذا تنقيص لله في أفعاله، بل واعتبارها أنقص من أفعال العقلاء.

الوجه الثالث[4]: ثم إنه يلزم كذلك أن تكون أفعال الله أنقص من أفعال المجانين والصبيان والغافلين والنائمين والمفسدين من وجه آخر، وهو أنهم زعموا أن صدور الحكمة المقصودة محال على الله، علما بأن صدورها ممن ذكر سابقا ممكن عند الجميع، فعلى هذا يلزم أن يكون فعله أنقص، تعالى الله عن ذلك.

الوجه الرابع[5]: ويلزم نفاة الحكم تجويز بعثة الكذابين المفسدين وتأييدهم بالمعجزات إغواء للخلق، لأن الله لا يفعل إلا بمحض مشيئته دون اعتبار لفعل وتمييزه عن غيره، وهم لم ينفصلوا عن

---

(١) انظر: المصدر نفسه ص/٣٦٩، والمقصد الأسنى للغزالي ٦٤-٦٦، وطريق الهجرتين ٢٣٨-٢٤٤، ومفتاح دار السعادة ١/١١٣، ٢/٢٢٨، ٢٧٤، ٣٠٢، ومختصر الصواعق المرسلة ١/٢١٨-٢٢٣.

(٢) انظر: إيثار الحق على الخلق لابن الوزير ص١٨٤.

(٣) انظر: المصدر نفسه ص/١٨٣، والعواصم والقواصم ٧/٣١٣.

(٤) انظر: إيثار الحق على الخلق ١٨٥.

(٥) انظر: المصدر نفسه ص/١٨٥.

هذا الإلزام بوجه يعتمد على أصلهم، وأحسن ما عندهم:

١- إن الكذب صفة نقص، والنقص على الله محال بالإجماع.

٢- إن الكذب امتنع في الكلام لأنه قديم، مع علمنا بثبوت صفة العلم لله تعالى، وكل عالم مخبر عن معلومه، فلو فرضنا قيام ضد الصدق -وهو المعلوم المخبر عنه- فإما أن يكون العلم بخلافه فيلزم اجتماع الضدين وهو محال، أولا مع العلم، فيلزم الجهل وهو محال، فتعين الصدق.

والجواب:

١- إن الجواب الأول صحيح، وهو يستلزم التسليم بالتحسين والتقبيح العقليين، وعندئذ يقال لهم:لا فرق بين استقباح الكذب على الله، واستقباح تجويز تعذيب الأنبياء والصالحين بذنوب غيرهم، بل وإدخال العصاة والكفار مكان الأنبياء والصالحين!.

٢- والجواب الثاني كذلك مؤداه أن الكذب قبيح لأنه محال، وعندهم أن كل ما هو يمكن تعلق القدرة به لا يكون قبيحاً، وعندئذ يكونون قد جمعوا نقصين:

أ- نقص الكذب لو دخل في قدرة الله.

ب- ونقص العجز عنه.

ثم نقول: إن الإشكال ما زال قائماً، وذلك بذكر أمرين:

الأمر الأول: إن القدم عندهم يختص الكلام النفسي، فعلى هذا لم يكن نفيهم الكذب عن الكلام اللفظي لأنه ليس قديماً عندهم!.

الأمر الثاني: إن ((بعثة الرسل الصادقين دون الكذابين من محسنات الأفعال التي نازعوا فيها، وليست من صدق الأقوال الذي أوجبوه، فلزمهم تجويز بعثة الكذابين، وتأييدهم بالمعجزات))[1].

الوجه الخامس: ((وعلى كلامهم: لا فرق بين ما تمدح الله به من إقامة العدل يوم القيامة ونصب موازين الحق وإكرام أنبيائه وأوليائه وإدخالهم الجنة وتشفيعهم، وإخزاء أعدائه وتعذيبهم وبين العكس من ذلك كله، وأن الله -تعالى عن ذلك- لو عكس جميع أحكامه العادلة يوم القيامة، وعذب الأنبياء والأولياء وأخزاهم ومقتهم ولعنهم وخلّدهم في طبقات النيران وأشمت بهم أعداءهم، وجعل كرامتهم وما أعدّ لهم لأعدائهم وأعدائه الكفرة الفجرة الخِساس الأراذل، لكانا في محض حكمته، وعقول العقلاء على سواء.

فإن اعترف منهم منصف أن هذا العكس صفة نقص يجب تنزيهه عنها كالكذب سواء، فقد

---

(١) انظر: المصدر السابق ص/١٨٥.

هُدي إلى سواء السبيل، وإن رام بينهما فرقاً فقد طمع في غير مطمع))[1].

الوجه السادس: لقد استدل هؤلاء لإثبات علم الله بالفعل المحكم المقصود إتقانه على سبيل الاختيار، فقالوا: ((الله تعالى فاعل فعلاً متقناً محكماً بالقصد والاختيار، وكل من كان كذلك وجب له العلم))[2] وإحكامه وإتقانه بالقصد والاختيار لا بد أن يكون بمرجح وداعٍ لاختيار الأحسن والأكمل، وعليه فتكون دلالة الفعل المحكم على العلم مستلزمةً لدلالة العلم للحكمة، فيلزم من نفي الحكمة نفي العلم[3].

الوجه السابع: من خبر منهم الفقه وعرف مقاصد الشرع، فقد التزم تعليل الأحكام وأقر بالمسالك المشهورة لمعرفة العلة من النص والإيماء(*) ونحوهما، وعندئذ فقد كان اللازم عليه أن يثبت الحكمة في الأفعال كذلك لعدم الفرق[4].

واعتبر هذا بما قاله الرازي – على ما فيه من نفي عود الحكمة إلى الله – فإنه قال: ((المسلك الخامس: وهو أن الله تعالى خلق الأعيان، إما لا لحكمة، أو لحكمة؛ والأول باطل، لقوله تعالى: ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين﴾ [الدخان٣٨]، وقوله: ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً﴾ [المؤمنون ١١٥]، ولأن الفعل الخالي عن الحكمة عبث، والعبث لا يليق بالحكيم.....

وإذا كان كذلك كان نفع المحتاج مطلوب الحصول أينما كان..... فثبت أن الأصل في المنافع الإباحة. وهذا النوع من الكلام هو اللائق بطباع الفقهاء والقضاة، وإن كان تحقيق القول فيه لا يتم إلا مع القول بالاعتزال!))[5].

وليعلم أن الكلام في الحكمة والتعليل تناوله الأصوليون في مباحثهم عن العلة في القياس، فهل هي مجرد أمارة وعلامة للحكم، أم أنها مقصودة من شرع الحكم؟ ومن رأى أنها مجرد أمارة وعلامة ومعرِّف للحكم يصعب عليه تمييزها عن الدليل، بل يصعب عليه إثبات القياس. والمتكلمون الذين تأثروا بالكلام جرّوا هذه المسألة دون النظر في أدلة الشريعة الدالة على الحكمة في تشريع الله

---

(١) العواصم والقواصم ٣١٣/٧.

(٢) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد ٦٩.

(٣) انظر: طريق الهجرتين ٢٠٨-٢٠٩، والعواصم والقواصم ٣١٢/٧.

(٤) انظر: طريق الهجرتين ٢٠٩.

(٥) المحصول – للرازي – ١٠٤/٦-١٠٥، وانظر ما ساقه الزركشي في البحر المحيط ١٥٦/٧-١٥٨، ١٦٠-١٦٢، من إنكار بعض الفقهاء لمسلك الأشاعرة في نفي الحكمة، وما حاول أن يعتذر به بعضهم.

(*) وهو اقتران الحكم بوصف لو لم يكن علة لكان الكلام معيباً، ومثاله قول الله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾

للأحكام، ولذلك سلك بعض أهل العلم مسلكاً حسناً في إثبات الحكمة من الشرائع، وذلك عن طريق الاستقراء، ومن هؤلاء الشاطبي، فقال: ((... إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فساداً، وليس هذا موضع ذلك، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام، وزعم الفخر الرازي[1] أن أحكام الله ليست معللة بعلة ألبتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين، ولما اضطر في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية ؛ أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المعرفة للأحكام خاصة، ولا حاجة إلى تحقيق الأمر في هذه المسألة. والمعتمد إنما هو أنّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي ولا غيره، فإن الله تعالى يقول في بعثة الرسل، وهو الأصل: ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ [النساء ١٦٥]، ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ [الأنبياء ١٠٧]، وقال في أصل الخلقة: ﴿وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾ [هود ٧]..... وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة ؛ فأكثر من أن تحصى، كقوله بعد آية الوضوء: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم﴾ [المائدة ٦] وقال في الصيام: ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾ [البقرة ١٨٣].....))[2].

---

(١) وعلى هذه الطريقة الظاهريةُ أيضاً، فانظر الإحكام لابن حزم ٥٨٣/٢.

(٢) الموافقات للشاطبي ٩/٢-١٢.

المبحث الثاني

التحسين والتقبيح العقليان

هذه المسألة كلامية مشهورة، كثر النزاع فيها بين المعتزلة والأشعرية، وجُـرَّت إلى أصول الفقه لأن لها تعلقاً ببعض المسائل من ناحية كونها مقدمة لها، كشكر المنعم، وحكم الأفعال قبل ورود الشرع، وثبوت الواجب الأول، وثبوت العقاب أو عدم ثبوته فيمن خالف ما علم حسنه أو قبحه ضرورة إن لم يبعث إليه رسول، وكذلك في مسألة وقوع النسخ، ووقوع الأمر أزلاً قبل وجود المكلفين، والتكليف بما لا يطاق، ووقوع النسخ قبل التمكن من الامتثال، وغير ذلك[1].

وهذه المسألة لها ((ثلاثة أصول هي أساسها:

الأصل الأول: هل أفعال الرب تعالى معللة بالحِكَم والغايات؟ وهذه من أجل مسائل التوحيد المتعلقة بالخلق والأمر بالشرع والقدر.

الأصل الثاني: أن تلك الحِكَم المقصودة فعل يقوم به سبحانه وتعالى قيام الصفة به، فيرجع إليه حكمها، ويشتق له اسمها، أم يرجع إلى المخلوق فقط من غير أن يعود إلى الرب منها حكم أو يشتق له منها اسم؟

الأصل الثالث: هل تعلق إرادة الرب تعالى بجميع الأفعال تعلق واحد؟...))[2].

ويلاحظ أن المكثرين من النزاع في هذه المسألة -أعني المعتزلة والأشعرية- يوجد في مذهب كلٍّ منهما حق وباطل، ولذلك يورد كل منهما ما يبطل به مذهب الآخر، فإذا قال المعتزلة: إن ثبوت الثواب والعقاب حاصل بالعقل عارضهم الأشعرية بأدلة صحيحة تفيد غير هذا، وكذلك تمكنوا من تغليطهم في قصرهم حسن الأفعال أو قبحها لذات الفعل دون النظر في اختلاف الأفعال بالأشخاص والأزمان وسائر الإضافات، وإذا نفى الأشعرية الحسن والقبح لذات الأفعال، ألزمهم المعتزلة بما لا قبل لهم به في بعضها أو أكثرها، فإذا أخذ الباطل وطرح من كل الطرفين، ظهر الحق جلياً واضحاً خالياً من الاعتراضات[3].

---

(١) انظر -مثلا-: المستصفى للغزالي ١/١٩٥ [١/٦١]، ١/٢٠٣ -٢٠٩، [١/٦٢-٦٥]، ١/١٩٨-٢٠٢ [١/٦٢]، ١/١٧٨ [١/٥٥-٥٦]، ٢/٣٨-٤٥ [١/١٠٨-١١٠]، ١/٢٨٣-٢٨٥ [١/٨٥]، ١/٢٨٨-٢٩٥ [١/٨٧-٨٨]، ٢/٥٢ - ٦١ [١/١١٢-١١٥].

(٢) قاله ابن القيم في مفتاح دار السعادة ٢/٤٠٩.

(٣) انظر: مفتاح دار السعادة ٢/٤٣٧، ٤٣٩، ٤٤٣ -٤٤٧.

المطلب الأول

تحقيق الأقوال في التحسين والتقبيح العقليين مع الأدلة والمناقشات

أولاً: القول الصحيح: وهو أن الأفعال منشأ للمصلحة والمفسدة، إما لذاتها، وإما لاعتبارات، وإما لوصفها، وقد يستقل العقل بدرك بعض تلك الصفات، أي يعلم حسنها وقبحها كحسن الإيمان بالله والعدل والصدق، وكقبح الكفر والظلم، وقد لا يستقل بذلك، ولا يعرفه مفصلاً في كل فعل بعينه إلا بخطاب الشرع، وما يعلم العقل حسنه أو قبحه لا يترتب على تركه أو فعله عقاب حتى يرد الشرع، وقد عبر الزركشي عن هذا المذهب بأنه: ((المنصور لقوته من حيث النظر وآيات القرآن المجيد وسلامته من التناقض، وإليه إشارات متأخري الأصوليين والكلاميين فليتفطن له))[1].

ثانياً: قول المعتزلة ومن وافقهم:

إن المعتزلة متفقون على ثبوت الحسن والقبح للأفعال بالعقل، وترتب الثواب والعقاب على ذلك، ثم ينقل خلاف بينهم بعد ذلك في جهة حسن الفعل أو قبحه هل هو لذاته كحسن الصدق أو قبح الكذب، أم هل هو لصفة الفعل، كقبح الصدق الضار، وحسن الكذب النافع، كالكذب لإنجاء نبي مثلاً، فالكذب هنا نافع فيكون حسناً لهذه الصفة، ويكون الصدق قبيحاً في هذه الحالة لضرره، أم هل هو لاعتبارات، كضرب اليتيم مثلاً، فإنه باعتبار التأديب حسن، وباعتبار الظلم قبيح.

ثم هؤلاء التزموا التسوية في الأحكام شاهداً وغائباً، فزعموا أن ما يحسن من العبد يحسن من الله، وما يقبح منه يقبح منه، فوضعوا لله شريعة بعقولهم، فأوجبوا عليه أشياء لم يوجبها على نفسه، وحرموا عليه أشياء لم يحرمها على نفسه[2].

ثالثاً: قول الأشعرية ومن وافقهم: وهؤلاء منعوا تحسين العقل وتقبيحه، وجَوَّزُوا على الرب تعالى كل شيء ممكن، وزعموا أن القبيح في أفعال الله ما كان ممتنعاً كالجمع بين النقيضين ونحوه، ثم هم اتفقوا على أن ترتب الثواب والعقاب على الشرع وحده. ولكن بعض المتأخرين صَوَّرَ المسألة بما يقرب الشقاق ويقلل النزاع، فإن المعروف عن المتقدمين منع تحسين العقل وتقبيحه مطلقاً، وأن الحسن هو المأمور به شرعاً، والقبيح هو المنهي عنه شرعاً -ونحو هذه العبارات[3]- وأنه ليس للفعل

---

(١) البحر المحيط للزركشي ١/١٩١، وانظر: مفتاح دار السعادة ٢/٤٠٧-٤٠٨، ٣/٢٠-٢٣، وإيثار الحق على الخلق ص٣٤٣.

(٢) انظر: البرهان ١/٨٠، مفتاح دار السعادة ٢/٥٤١-٥٤٣.

(٣) انظر: البرهان -للجويني- ١/٧٩.

صفات تقتضي أن يكون جائزاً أو ممنوعاً، فلا فرق في الأصل بين الكفر والإيمان، ولا بين الزنا والعفاف، ولا بين الصدق والكذب، ونحو ذلك، أما المتأخرون فذكروا أن للحسن والقبح إطلاقات ثلاثة:

الإطلاق الأول: على معنى ملاءمة الشيء للطبع أو منافرته.

والإطلاق الثاني: على معنى كون الشيء صفة كمال كالعلم والصدق، أو صفة نقص كالجهل والظلم.

والإطلاق الثالث: على معنى أن الفعل متعلّق الذم عاجلا وعقابه آجلاً، أو المدح عاجلاً، والثواب آجلاً.

فذكروا أنه لا خلاف في أن الإطلاقين الأولين عقليان، وأما الثالث فهو محل النزاع[1].

وهذا التفصيل لو أُعطي حقه والتزمت لوازمه لارتفع النزاع ؛ ذلك لأن التزام النفاة بإدراك العقل لصفة النقصان والكمال يستلزم إثبات الملاءمة والمنافرة، ولكنا في حق الله نستعمل الألفاظ المشروعة وهي الحب والبغض، فإن الله يحب الكامل من الأفعال والأقوال، ويبغض الناقص منهما.

ثم إن منعهم ترتب وقوع العقاب والثواب على مجرد العقل، منع صحيح، فلو التزمه المعتزلة، مع التزام أولئك لما يستلزمه ما أقروا به من الإدراك العقلي للكمال والنقصان، لارتفع النزاع، ولكن بقي استدراك أخير: وهو: منعهم ترتب الذم والمدح عاجلا للحسن والقبح بالعقل، ليس صحيحاً، إذ مدح العقلاء لمؤثر الكمال والمتصف به، وذمهم لمؤثر النقص والمتصف به، أمر عقلي فطري.

لكن يظهر أن أصول الطائفتين تأبى التزام ما ذكر، فالنفاة كلامهم في الحكمة معلوم، وهو يستلزم عدم بقائهم على ما التزموه من كون صفة النقص والكمال يمكن علمهما بالعقل، وأما المعتزلة فلإيجابهم على الله وتحريمهم عليه ما لم يوجبه و لم يحرمه على نفسه وقولهم بوجوب رعاية المصلحة وإنفاذ الوعيد ونحو ذلك من أصولهم لا يلتزمون بما ذكر أيضاً[2].

الأدلة الصحيحة التي يمكن التعويل عليها في إثبات الحسن والقبح العقليين:

[١] دليل الفطرة[3] – أو ما يعبر عنه بعضهم: أن ذلك معلوم بالضرورة، وما كان كذلك فلا

---

(١) انظر: المستصفى ١/١٧٩-١٨١ [١/٥٦]، و المحصول ١/١٢٣-١٢٤، و الإحكام -للآمدي- ١/٧٩-٨٠، والكاشف عن المحصول ٢/٢٧٢-٢٧٣ القسم الثاني، وشرح العضد ١/٢٠٠.

(٢) انظر: مفتاح دار السعادة ٢/٤١٢-٤١٤.

(٣) انظر: إيثار الحق على الخلق ص٣٤٣.

يحتاج إلى بحثه وتقريره بالأدلة[1]، لكن ليعلم أن إدراك العقل لحسن الفعل أو قبحه أكثره مجمل، فالعقل لا يحيط بالوجوه والاعتبارات للأفعال كلها، ولذلك كان الشرع وإرسال الرسل لا بد منه، خاصة مع غلبة الهوى، ولكن هذا لا يمنع وجود قدر مشترك بين العقلاء في إدراك حسن بعض الأفعال أو قبحها[2].

ثم إذا تتبعنا نصوص الشرع لوجدنا الدلالة على أن هذا مركوز في الفطرة، وذلك فيما يأتي:

[٢] دلالة النصوص على إثبات الحسن والقبح العقليين:

فمن ذلك:

أ- قال الله تعالى: ﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون (قل أمر ربي بالقسط﴾ [الأعراف ٢٨-٢٩].

فالفاحشة هنا هي طواف المشركين عراة بالبيت رجالا ونساء، فبين الله أنه لا يأمر به لقبحه، فلو كان القبيح هو المقول فيه لا تفعل، لكان معنى الآية: إن الله لا يأمر بما ينهى عنه، وهذا يصان عنه كلام الباري لعدم فائدته، ثم بين الله أنه لا يأمر إلا بما هو حسن[3].

ب- وقال الله تعالى: ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ [الأعراف ٣٣] وقال: ﴿ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلاً﴾ [الإسراء ٣٢]، ففي الآية الأولى علق الله التحريم ببعض الأفعال لفحشها، وإنما قلنا ذلك لأن ترتيب الحكم على الوصف المناسب المشتق يدل على أنه علة مقتضية له، والعلة غير المعلول، فلو كان معنى كونه فاحشة هو معنى كونه منهياً عنه، لكانت العلة عين المعلول.

وأما الآية الثانية: فإن الكلام فيها كالكلام في الآية الأولى، فإن الله علل النهي عن قرب الزنا بكونه فاحشة، وقد تقرر أن الحرف ((إنَّ)) يعد من مسالك العلة الدالة على العلية، ولا يمكن القول بأن جهة كونه فاحشة هو النهي، لأنه يكون تعليلا للشيء بنفسه، ويتضمن إخلاء الكلام من الفائدة[4].

---

(١) انظر: الكاشف عن المحصول -للأصفهاني- ٢٩٣/٢ -القسم الثاني-.

(٢) انظر: مفتاح دار السعادة ٢٠/٣-٢٣.

(٣) انظر: مدارج السالكين ٢٤٩/١، ومفتاح دار السعادة ٣٣٥/٢.

(٤) انظر: مفتاح دار السعادة ٣٢٩/٢-٣٣٠.

ج- وقال الله تعالى: ﴿قل من حرَّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾ [الأعراف ٣٢]، فوصف الله بعض رزقه بأنه طيب، وأن هذا الوصف يقتضي عدم تحريمه، فدل على ثبوت وصف للفعل هو منشأ للمصلحة مانع من التحريم، وهذا هو التحسين العقلي عينه[١].

د- لقد ضرب الله أمثلة عقلية كثيرة دالة على حسن التوحيد ومدح فاعله، وعلى قبح الشرك وذمه وذم فاعله، والأدلة فيه كثيرة، فمن ذلك قول الله تعالى: ﴿ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون﴾ [الروم ٢٨] ففي هذا المثل بيان من الله للمشركين أنهم إذا كانوا لا يرضون أن يكون مماليكهم شركاء لهم، فكيف ساغ لهم أن يجعلوا المخلوقين شركاء للخالق، فالخالق أولى بالتنزيه ونفي الشريك في العبادة[٢]، فلو كان الشرك قبيحا لمجرد النهي عنه، لاكتفى بالنهي عنه فقط و لم يذكر مثلا يدل على قبحه في العقول والفطر.

ومنه قول الله تعالى: ﴿أأتخذ من دونه آلهة إن يردن الرحمن بضر لا تغن عني شفاعتهم شيئاً ولا ينقذون (إني إذاً لفي ضلال مبين﴾ [يس ٢٣-٢٤] فلم يحتج الله عليهم بمجرد الأمر، بل احتج عليهم بالعقل ومقتضى الفطرة، لأن من لا يملك دفع ضر عن نفسه فأولى أن لا يقدر على دفعه عن غيره، فكانت عبادته من كان ناقصاً ضلالاً مبيناً[٣].

أدلة نفاة التحسين والتقبيح العقليين:

للنفاة أدلة كثيرة، قدح بعض أصحابهم فيها، وحاول القادح ذكر دليل آخر، ولكنه قد يكون ضعيفاً مثل ما ضعفه أو أشد ضعفا فكانت الحصيلة أن لا دليل لهم على نفي تحسين العقل وتقبيحه. والأدلة التي ضعفها أصحابها بلغت تسعة، أذكرها مرتبة فيما يأتي وأعقبها بما ادُّعِي قوته:

الدليل الأول: وقد اعتمد عليه الرازي، وضعفه عامة النفاة، وهو يتعلق بلزوم الجبر، وقد أكثر الرازي من تكراره، فتارة يورده رداً على المعتزلة في نفيهم خلق أفعال العباد، ويدلل به على أن العبد مجبور في فعله، وتارة يورده لإبطال تحسين العقل وتقبيحه، وقد أطال الرازي في شرح هذا الدليل وتقريره، ويمكن سلوك طريق أخصر في عرضه وهي:

إن العبد مجبور في فعله، وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح اتفاقاً، وبيان المقام

(١) انظر: مدارج السالكين ٢٤٩/١.

(٢) انظر: جامع البيان -للطبري- ٣٨/٢١/١١، و درء تعارض العقل والنقل ٣٧/١.

(٣) انظر: مفتاح دار السعادة ٣٣٣/٢.

الثاني: أي الاتفاق على عدم الحكم عليها بالعقل حسناً أو قبحاً: أما على رأي الأشاعرة فلأنهم ينفونه أصلاً، وأما على رأي المعتزلة فلأن التكليف بذلك غير جائز فضلاً عن أن يقال بحسنه.

وأما المقام الأول: وهو أن العبد مجبور في فعله فهو:

أن العبد إما أن يكون متمكنا من الترك أو الفعل، أو غير متمكن.

فإن لم يكن متمكناً من الترك فهو إذاً مجبور.

وإن كان متمكناً من الترك والفعل، فعندئذ إما أن يفتقر إلى مرجح يرجح الترك على الفعل أو العكس أو لا يفتقر إليه.

فإن لم يفتقر إلى مرجح كان فعله اتفاقياً، والاتفاق لا يوصف بحسن ولا قبح.

وإن افتقر إلى مرجح، فلا بد أن يكون من غير العبد، وإلا لزم التسلسل، وإن كان من غير العبد، فلا بد من القول بأنه يجب وقوع الفعل، فيكون اضطرارياً، وإن لم نقل بوجوب وقوعه كان جائزاً، فيعود التقسيم السابق من أوله، فينتهي إما إلى الاضطرار وإما إلى التسلسل، وهو باطل، فلزم أن يكون اضطرارياً[1].

والجواب من وجوه:

الوجه الأول: إن هذا الدليل يتضمن التسوية بين الفعل الاضطراري والفعل الاختياري، وهو مخالف للشرع والعقل والحس، فكان الاستدلال على التسوية بينهما كالاستدلال على الجمع بين النقيضين وما هو معلوم البطلان ضرورة[2].

الوجه الثاني: لو صح هذا الدليل لزم منه أن تكون أفعال الرب إما اضطرارية وإما اتفاقية، فيكون الرب غير مختار، لأن التقسيم المذكور فيه يجري فيه بعينيه بأن يقال: الرب إما أن يكون متمكنا من الترك والفعل أو غير متمكن، الثاني باطل، والأول إما أن يفتقر إلى مرجح أو لا يفتقر... إلخ فيكون إما اضطرارياً وإما اتفاقياً، وكلاهما باطل[3].

الوجه الثالث: أن الدليل المذكور لو صح، للزم بطلان التحسين والتقبيح الشرعيين كذلك، لأن

---

(١) انظر: المحصول ١/١٢٤-١٢٧، و الإحكام -للآمدي- ١/٨٢، والكاشف عن المحصول ١/٢٧٨-٢٨٢ - القسم الثاني -، ونهاية الوصول -لصفي الدين الهندي- ٢/٧٠٧-٧٠٩، وشرح العضد ١/٢٠٧-٢٠٨.

(٢) انظر: مفتاح دار السعادة ٢/٣٦٦، وشرح العضد ١/٢٠٨.

(٣) انظر: الإحكام -للآمدي- ١/٨٤، والكاشف عن المحصول ١/٢٨٢-٢٨٣ -القسم الثاني- والتسعينية ضمن الفتاوى الكبرى ٦/٦١١، ومفتاح دار السعادة ٢/٣٦٩، وشرح العضد ١/٢٠٨، و فواتح الرحموت ١/٣٤.

فعل العبد إما اضطراري وإما اتفاقي -على حسب هذا الدليل- وما كان كذلك لا يقبحه الشرع ولا يحسنه، لأن التكليف به لم يرد فضلاً عن تحسينه أو تقبيحه[1].

الوجه الرابع: وهو في حل شبهات مقدمات الدليل:

قوله: ((إما أن يكون العبد متمكنا من الترك والفعل أو غير متمكن)) الجواب: هو متمكن، لكنه يسأل عن قوله "غير متمكن" أتريد به أن الفعل عند المرجح التام وسلامة الآلات والشروط وارتفاع الموانع يقع ولا بد أو تريد غيره؟ إن كان الأول، فهذا يدل على أنه صار واجباً بالاختيار، وإن أردت غيره فلا نلتزمه.

وقوله:"إما أن يفتقر إلى مرجح أو لا يفتقر" جوابنا: إنه يفتقر إلى مرجح.

وقوله:"لا بد أن يكون المرجح من غير العبد وإلا أدى إلى التسلسل" جوابنا: إن العبد له إرادة يرجح بها الفعل، لكن لا بد من المعاون، وتوفر الشروط وانتفاء الموانع، شأن كل الأسباب المقتضية لأسبابها، والقول بخلاف هذا يسد باب التكليف إجماعا، أما على قول المعتزلة فظاهر لأنهم لا يقولون إن الله يخلق أفعال عباده الاختيارية، وأما على قول أهل السنة فظاهر كذلك: إذ يثبتون للعبد قدرة وإرادة بهما يتحقق الفعل بإذن الله، وأما على رأي الأشاعرة القائلين بالكسب فكذلك، لأنهم يثبتون إرادة اختيارية للعبد يوجهها إلى الفعل بها يحسن الاكتساب وإن لم تكن له قدرة مؤثرة[2].

الدليل الثاني: قال النفاة: إن الفعل لو حسن أو قبح لذاته أو لصفته لكانت الأفعال بالنسبة إلى الله غير متساوية، وعندئذ فإما أن يفعل المرجوح وإما الراجح، أما المرجوح فلا يفعله عقلاً، وأما الثاني فيلزم ألا يفعل الله باختياره[3].

والجواب من وجوه:

الوجه الأول: إنه بالنظر إلى أفعال العباد، يكون مضمون دليلهم أن الله لم يشرع السجود له وتعظيمه وشكره والطيبات، ويحرم السجود لغيره والكفر والفواحش والخبائث، لا لحسن الأول ولا لقبح الثاني، بل هما مستويان، والتفريق بينهما يستلزم أن الشرع يفرق بين المتماثلين، وهذا وحده كافٍ في إبطال هذا الدليل[4].

---

(١) انظر: المصادر السابقة عدا الكاشف.

(٢) انظر: مفتاح دار السعادة ٣٦٩/٢-٣٧٢، وشرح العضد ٢٠٨/١-٢٠٩، و فواتح الرحموت ٣٤/١-٣٥.

(٣) انظر: الكاشف عن المحصول ٣٢٢/٢ -القسم الثاني-.

(٤) انظر: مفتاح دار السعادة ٣٩٩/٢.

الوجه الثاني: مضمون هذه الشبهة: أن أفعال الله كلها مستلزمة للترجيح بلا مرجح فيعود الكلام عليكم بالإلزام، وهو إما أن يقال: بثبوت الترجيح بلا مرجح، وهذا يسد باب الاستدلال على الصانع كما نازعتم الفلاسفة، وإما أن يقال إن الباري غيرمختار في أفعاله كما قررتم[1].

فإن خرجوا من هذا بأنه لا يلزم الاضطرار وعدم الاختيار، لأن المرجح لأفعاله إرادته سبحانه، وعندئذ يقال لهم: فكذا نقول إن اختياره بإرادته وحكمته لعلمه سبحانه بالراجح من المرجوح، يختار ما فيه حكمة، والله الحكيم في خلقه وأمره، فلا يلزم من تعلق الحكم بالراجح ألا يكون الحكم اختيارياً، بل الله يفعل ويأمر على وفق الحكمة والمصلحة والإرادة، فلا تنافي ؛ إذ الإرادة والقدرة والحكمة صفات له سبحانه[2].

الدليل الثالث: قال النفاة: لو كان حكم الأفعال مدركها بالعقل لحكم بالعقاب في الدار الآخرة على من فعل القبائح قبل بعثة الرسل، وهذا ممنوع لقول الله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ [الإسراء ١٥] وعليه فيلزم أن يكون مدرك الأحكام بالشرع فقط[3].

والجواب:

هذا الدليل يستلزم تناقض طائفة من مثبتي التحسين والتقبيح العقليين -وهم المعتزلة- الذين رتبوا عليه ثبوت العذاب وإن لم يبعث رسول.

لكن لا يلزم من إبطال مذهب المعتزلة إبطال مذهب بقية المثبتة من أهل السنة، لأن الدليل دال على عدم تحقق العذاب إلا بعد إرسال الرسل، لا على عدم تحسين العقل وتقبيحه، وهذا الذي نقوله[4].

وليعلم أن المعتزلة وبعض مثبتة تحسين العقل وتقبيحه يمنعون ترتيب الثواب والعقاب على العمليات إن لم تبلغ دعوة الرسل، ويستثنون العلميات -مثل وجوب معرفة الله ووحدانيته ووجوب شكر نعمته- فيقولون: المخالف فيها يعذب مطلقاً، بلغته دعوة نبي أم لم تبلغه[5].

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٣٩٩/٢، ٤٠٠.

(٢) انظر: مفتاح دار السعادة ٣٩٩/٢-٤٠٠، وشرح العضد وحاشية التفتازاني عليه ٢١١/١، و فواتح الرحموت ٣٥/١-٣٦.

(٣) انظر: الكاشف عن المحصول ٣٢٢/٢ -القسم الثاني- وشرح العضد ٢١١/١.

(٤) انظر: الكاشف عن المحصول ٣٢٤/٢ -القسم الثاني- ومفتاح دار السعادة ٤٠١/٢، وشرح العضد ٢١١/١.

(٥) انظر: مفتاح دار السعادة ٥٤١/٢.

والتحقيق أن ثبوت العذاب واستحقاقه في المخالفة في أصول الدين وفروعه مشروط بإقامة الحجة ببلوغ دعوة الرسل[1].

الدليل الرابع: قال النفاة: لو كان الحسن والقبح ذاتياً لما اختلف باختلاف الأحوال والمتعلقات والأزمان، لأن الذاتي لا يزول إلا بزوال الذات، ولا يتغير إلا بتغيرها، والدليل على اختلاف الأحكام باختلاف الأحوال ونحوها وجوه:

الأول: إن الكذب قبيح، وقد يحسن فيكون واجبا كأن يستفاد منه عصمة دم نبي أو مسلم إذا قصده ظالمه ليقتله[2].

الثاني: لو كان الفعل قبيحا أو حسنا لذاته لما اختلف في نحو القتل والجلد وقطع الأطراف، فلو كان ما ذكر قبيحا لذاته، لما حسن في الحدود والقصاص، ولو كان حسنا لذاته لما قبح عند خلوه من موجباته المعتبرة شرعاً[3].

الثالث: وكذلك لو كانا ذاتيين، لاستحال ورود النسخ على الفعل، لأن ما نسخ الأمر به - مثلاً- فقد صار المنسوخ قبيحاً بعد أن كان حسناً[4].

الرابع: لو كان قبح الكذب وصفاً حقيقياً لما اختلف باختلاف الأوضاع، فالخبر الكاذب قد يخرج عن كونه كذباً وقبيحاً بوضع الواضع له أمراً أو نهياً[5].

والجواب من وجوه:

الوجه الأول: جواب عام:

أولاً: ليس المراد من كون الفعل حسناً أو قبيحاً لذاته أو لصفة عدم انفكاكه عن الفعل بحال، كالعرض مع الجوهر، وإنما المراد أنهما ناشئان من الفعل، فالفعل منشأ الحسن أو القبح ويكون اختلاف الحسن بحسب الأزمنة والأمكنة والأحوال والشروط، وذلك لا يخرج الحسن والقبح عن كونهما ذاتيين[6]. على أنه لو أراد بعض المعتزلة هذا المعنى للزمهم المحظور.

---

(١) انظر: قاعدة في المحبة لشيخ الإسلام ابن تيمية ضمن جامع الرسائل ٢/٢٩٣.

(٢) انظر: الإحكام -للآمدي- ١/٨٢، والكاشف عن المحصول ٢/٣١٩ -القسم الثاني- وشرح العضد ١/٢٠٢.

(٣) انظر: مفتاح دار السعادة ٢/٣٧٥، وشرح العضد ١/٢٠٢.

(٤) انظر: الكاشف عن المحصول ٢/٣٢٤-٣٢٥، القسم الثاني، ومفتاح دار السعادة ٢/٣٧٤.

(٥) انظر: الإحكام -للآمدي- ١/٨٢، والكاشف عن المحصول ٢/٣١٩ القسم الثاني.

(٦) انظر: مفتاح دار السعادة ٢/٣٧٥، ٣٩٣.

ثانياً: إنه لا مانع من اقتضاء الذات الواحدة لأمرين متنافيين بحسب شرطين متنافيين.

فالجسم مثلاً إن بقي في حيزه ومكانه اقتضى السكون، وإن خرج اقتضى الحركة، وقد يقتضي التسخين والتبريد بحسب المحل المعين بشرط معين، وهكذا يقال في مسألتنا التي نحن فيها، فالقول أو الفعل يختلف حكمه بحسب الشرط[1].

وهذا الجواب العام وإن كان فيه حل الشبهة، لكن لا مانع من الإجابة التفصيلية عن كل ما أورد: فالصورة الأولى: وهي حسن الكذب إذا تضمن عصمة دم النبي، فللناس طرق في الجواب:

منها: عدم التسليم بحسن الكذب مطلقا، فضلا عن وجوبه، وإنما يكون الكذب قبيحا دائما، وأما الذي يحسن فهو التعريض والتورية [2].

ومنها: أن تخلف القبح عن الكذب في بعض الصور لفوات شرط أو قيام مانع يقتضي مصلحة راجحة على الصدق -كما في المثال المضروب- لا يخرج الكذب عن كونه قبيحا لذاته، كما تقدم في الجواب العام، لأن الحسن نشأ من لزوم تخليص النبي أو المسلم من الظالم وهي مصلحة راجحة على مفسدة الكذب، فيكون الكذب معفوا عنه بهذا الاعتبار[3].

وأما الصورة الثانية، فالجواب عنها: إن الأفعال المذكورة من القتل والضرب والقطع هي واحدة بالنوع لا بالعين، فقتل القاتل عمداً عدوانا غير قتل المعصوم، وضرب الجاني أو القاذف غير ضرب البريء، وقطع السارق غير قطع البريء المعصوم، فهذه أفعال متعددة لا فعل واحد، فيسقط الاعتراض[4].

وأيضاً إنه لو قيل إن الواحد بالعين يكون حسنا قبيحا باعتبارين فلا محال عندئذ، فالحد والقصاص ((حسن لما تضمنه من الزجر والنكال وعقوبة المستحق، وقبيح بالنظر إلى المقتول المضروب، فهو قبيح له، حسن في نفسه))[5] وهذا لا محال فيه.

وأما الصورة الثالثة: وهي لو كان الحسن والقبح ذاتيين لاستحال النسخ، فجوابه كما تقدم في الوجه العام، ولزيادة تقريره يقال: إن الله أعلم بمصالح عباده، فإنه يشرع لهم بحسب ما فيه صلاحهم

---

(١) انظر: مفتاح دار السعادة ٣٩٣/٢.

(٢) انظر: الإحكام -للآمدي- ٨٣/١، والكاشف عن المحصول ٣٢٣/٢ القسم الثاني - ومفتاح دار السعادة ٣٩٤/٢، ٣٩٦.

(٣) انظر: المراجع السابقة نفسها.

(٤) انظر: مفتاح دار السعادة ٣٩٧/٢.

(٥) المصدر نفسه ٣٩٧/٢.

ويدفع عنهم الفساد، فإنه يأمر بما يأمر به لمصلحته، فإذا نهى عنه بعد فلزوال مصلحته، وكذا عكسه، فمثلاً نكاح الأخت كان جائزا حسنا في وقته، وكان لا بد منه في التناسل لحفظ النوع الإنساني، فلما استغني عنه حرمه الله، فكان حسنه في وقت، وقبحه في وقت آخر، وهذا لا مانع منه، وهو موافق للحكمة، وكذا يقال في بقية أمثلة النسخ وإن لم يظهر لنا وجه الحكمة فيها[1].

ولكن في مسألة النسخ ضاق عطن المعتزلة فنفوا النسخ قبل وقت الفعل، والتزموا أنه يقبح نسخ الشيء قبل إيقاع المكلف له وقبل تمكنه منه، بناء على أنه حسن لذاته منشأ للمصلحة، فكيف ينسخ ولم تحصل منه تلك المصلحة[2].

وقد نازعهم جمهور الأمة في قولهم هذا، واختلفت الطرق:

فزعم نفاة التحسين والتقبيح بناء على أصلهم هذا أنه ليس هناك حسن ولا قبيح إلا المقول فيه افعل أو لا تفعل، ولذلك جوزوا النسخ قبل الفعل بهذا الاعتبار[3].

ومثبتو التحسين والتقبيح أجابوا بأحسن من هذا فقالوا: إن المصلحة كما تنشأ من الفعل، فإنها قد تنشأ من العزم عليه، وتوطين النفس على الامتثال، ولا يكون إيقاع الفعل في الخارج المصلحة المطلوبة، فلا يبعد أن يكون المراد من الأمر به الابتلاء، ومثاله أمر الله إبراهيم بذبح ولده إسماعيل عليهما السلام، فكانت المصلحة في استسلامهما لأمر الله وعزمهما على امتثاله وتوطين النفس على ذلك، فلما حصلت هذه المصلحة، بقي الذبح مفسدة في حقهما فنسخه الله ورفعه[4].

وأما الصورة الرابعة: وهي أن الحسن والقبح لو كانا ذاتيين لما تغيرا باختلاف الأوضاع أمراً أو نهياً، فجوابها: ((... لا نسلم أن ماهية الخبر تختلف باختلاف اللغات، بل الماهية واحدة، وإنما اختلفت الألفاظ الدالة عليها))[5]، هذا جواب الأصفهاني، وبناه على أن المراد من اختلاف الأوضاع اختلاف اللغات، والذي يظهر أن المراد من الشبهة أن الخبر الكاذب لو غيرناه إلى صيغة أمر أو نهي في اللغة نفسها أو غيرها لما كان كذبا، لأن الأمر والنهي لا يحتملان الكذب والصدق، وإنما الذي يحتملها لذاته الخبر. وأجاب الآمدي بقوله: ((لا مانع من أن يكون قبح الخبر الكاذب مشروطا

(١) انظر: مفتاح دار السعادة ٣٧٦/٢ ثم انظر فيه ما ساقه من أمثلة في وجه الحكمة من النسخ في الشرائع وفي الشريعة الواحدة مع ذكر الأمثلة ٣٧٦/٢-٣٨٤.

(٢) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري ٣٧٥/١-٣٨٢، وشرح اللمع ٤٨٧/١.

(٣) انظر: العدة لأبي يعلى ٨١٢/٣، و الاحكام -للآمدي- ١٣٢/٣-١٣٣، والوصول إلى الأصول ٣٧/٢-٣٨.

(٤) انظر: مفتاح دار السعادة ٣/٢-٤، ونهاية السول ٥٦٧/٢.

(٥) هذا جواب الأصفهاني في الكاشف عن المحصول ٣٢٣/٢ -القسم الثاني-.

بالوضع وعدم مطابقته للمخبر عنه، مع علم المخبر به، كما كان ذلك مشروطا في كونه كذباً))[1].

والذي يظهر -والله أعلم- أن الخبر غير الأمر والنهي، فلا بد أن يختلف المدلول بكل واحد منها بحسب الوضع، فلو قال شخص: أحضرت قلما -وكان كاذبا في خبره- ثم قال شخص: احضرلي قلماً أو لا تحضره، فإنه لا يستقيم القول بأن ذلك الخبر صار أمراً أو نهياً، وإنما اختلفت الحقائق تماماً، فليس هنا خبر كاذب صار حسناً هو نفسه بالأمر به أو النهي عنه.

الدليل الخامس: لو كان الكذب قبيحا لذاته للزم اجتماع النقيضين في بعض الأحوال، وذلك يمنع القول بأنه ذاتي، ومثاله: لو قال شخص: لأكذبن غداً، ثم جاء الغد فإن كذب أو صدق لزم اجتماع النقيضين، بيانه: أنه لو كذب لكان قد صدّق قوله السابق فحقق ما وعد به، فاجتمع الصدق والكذب، ولو صَدَق بأن قصد ترك الكذب لقبحه، فيلزم أن يكون كذب في وعده بإيقاع الكذب، فاجتمع النقيضان[2].

والجواب: إن الممنوع أن يجتمع النقيضان باعتبار واحد بأن يقال: هو حسن لذاته وقبيح لذاته، أما إذا كان ذلك باعتبارين، فليس مستحيلاً، يوضحه: أن اجتماع الحسن والقبح في الصورة المذكورة ليس لجهة واحدة، واعتبار واحد، وإنما باعتبارين مختلفين من جهتين متباينتين ؛ فإنه لما كذب في الحالة الأولى، كان الكذب فيها قبيحاً لذاته، وحسنا لاستلزامه صدق خبره الأول، وهكذا يقال في عكس هذه الحالة، فالصدق فيها حسن لذاته، وقبيح لاستلزامه كذب خبره الأول - وهذا مثل من يقول: والله لأشربن الخمر غداً، فإن شرب صدق في خبره -وهو آثم بشربه-، وإن لم يشرب كذب خبره الذي يجب أن يكذبه، ووجب عليه أن يستغفر من خبره الأول[3].

وأحسن من هذا ما أجاب به الشيخ عبد الرزاق عفيفي بقوله: ((التزام إنسان الكذب في ساعة أخرى على تقدير بقائه قبيح، واستمراره على ذلك ووفاؤه بما التزمه، كلاهما قبيح، فكان نقضه بصيانة نفسه عن الكذب وحرصه على الصدق في جميع أخباره يعد حسنا مستلزما للتخلص من القبيح لا للقبيح، وبذلك يتم الجواب))[4] فيكون ما ذكر في الجواب قبله غير محتاج إليه، إلا على سبيل الجدل والنظر العقلي المحض.

---

(١) الإحكام -للآمدي- ٨٣/١.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٨١/١، والكاشف عن المحصول ٣١٨/٢- القسم الثاني-.

(٣) انظر: المصدرين السابقين، الأول منهما في ٨٣/١، والثاني في ٣٢٢/٢، ومفتاح دار السعادة ٣٩٦/٢-٣٩٧.

(٤) تعليق الشيخ عفيفي على إحكام الآمدي ٨٣/١ هامش (١).

الدليل السادس: قال الآمدي: ((لو كان قبح الخبر الكاذب ذاتياً، فإذا قال القائل: "زيد في الدار"، و لم يكن فيها، فالمقتضى لقبحه: إما نفس ذلك اللفظ، وإما عدم المخبر عنه، وإما مجموع الأمرين، وإما أمر خارج:

الأول: يلزمه قبح ذلك الخبر وإن كان صادقاً.

والثاني: يلزمه أن يكون العدم علة للأمر الثبوتي.

والثالث: يلزمه أن يكون العدم جزء علة الأمر الثبوتي.

والكل محال.

وإن كان الرابع فذلك المقتضي الخارجي إما لازم للخبر المفروض، وإما غير لازم، فإن كان الأول، فإن كان لازما لنفس اللفظ لزم قبحه وإن كان صادقاً، وإن كان لازما لعدم المخبر عنه أو لمجموع الأمرين، كان العدم مؤثرا في الأمر الثبوتي، وهو محال، وإن كان لازما لأمر خارج، عاد التقسيم في ذلك الخارج وهو تسلسل.

وإن لم يكن ذلك المقتضي الخارج لازما للخبر الكاذب، أمكن مفارقته له، فلا يكون الخبر الكاذب قبيحاً))[1].

والجواب: المقتضي للقبح ليس راجعا إلى الخبر من حيث هو لفظ، ولا لعدم المخبر عنه وحده، إذ كل منهما وحده لا يسمى كذبا،وإنما رجع قبح الكذب إلى مخالفة الخبر للواقع.

وقوله بامتناع تعليل الأمر الثبوتي بالعدمي، محله في العدمي المحض، لا العدمي المستلزم لأمر وجودي، ومخالفة الخبر للواقع مستلزمة لأمر وجودي لازم، وهو وقوع مضار تفسد المجتمع وتصيب من كذب ومن خدع بخبره فصدقه[2].

وقد ضعف الأصفهاني هذه الإجابة أيضاً فقال: ((... فضعيفة أيضاً وهذا لجواز أن يكون قبح الخبر مشروطاً بعدم زيد في الدار، والشرط غير مؤثر، وقول القائل: يلزم من ذلك كون المؤثر مستلزماً معللاً بالأمر العدمي قد بيّنا ضعفه))[3].

الدليل السابع: قال الآمدي: ((لو كان الخبر الكاذب قبيحاً لذاته فالمقتضي له لا بد وأن يكون ثبوتياً، ضرورة اقتضائه للقبح الثبوتي، وهو إن كان صفة لمجموع حروف الخبر فهو محال لاستحالة

---

(١) الإحكام -للآمدي- ١/٨١-٨٢، وانظر الكاشف عن المحصول ٢/٣٢٣-القسم الثاني-.

(٢) انظر: تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي على إحكام الآمدي ١/٨٢ هامش (١).

(٣) الكاشف عن المحصول ٢/٣٢٣ - القسم الثاني، والشق الأول ذكره الآمدي كذلك في الإحكام ١/٨٣.

اجتماعهما في الوجود،، وإن كان صفة لبعضها لزم أن تكون أجزاء الخبر الكاذب كاذبة، ضرورة كون المقتضي لقبح الخبر الكاذب إنما هو الكذب، وذلك محال))[1].

والجواب:

نختار كون المقتضي أمرا ثبوتيا، لكن ليس هو صفة للحروف ولا لبعضها، وإنما هو صفة لازمة لمخالفة الخبر للواقع، وناشيء عنها، والأمر الثبوتي هو كما تقدم: إفساد البيئة والضرر اللاحق بمن كذبه وبمن صدقه[2].

على أن هذا الدليل السابع لو صح يستلزم منع اتصاف الخبر بالصدق وحده، أو بالكذب وحده وهو باطل، فما أدى إليه مثله في البطلان[3].

الدليل الثامن: قال الآمدي: ((لو كان الظلم قبيحاً لكونه ظلما، لكان المعلول متقدما على علته، لأن قبح الظلم -الذي هو معلول للظلم- متقدم على الظلم، ولهذا ليس لفاعله أن يفعله، ولكان القبح - مع كونه وصفاً ثبوتياً ضرورة اتصاف العدم بنقيضه - معللا بما العدم جزء منه، وذلك لأن مفهوم الظلم أنه إضرار غير مستحق واللاإستحقاق عدم، وهو ممتنع))[4].

والجواب: لا نسلم تقدم قبح الظلم عليه، لأنه صفة للظلم، والصفة لا تتقدم الموصوف، وإنما المتقدم الحكم على ما سيوجد من الظلم ونحوه عقلاً وشرعاً، ولذلك كان هذا الدليل لو صح يستلزم منع وصف الظلم بأنه ظلم[5].

وقوله: "إن مفهوم الظلم عدمي - وهو اللاإستحقاق- فيلزم أن يكون القبح معللاً بما العدم جزء منه"، غير مسلم، بل إن مفهوم الظلم وجودي، ووصفهباللاإستحقاق غير صحيح، وإنما، إضرار غير مستحق، والإضرار أمر وجودي كما مُثِّل، ولو سلم أن مفهومه عدمي إلا أنه مستلزم لأمر وجودي، وما كان كذلك لا مانع من التعليل به[6].

الدليل التاسع: لو حسن فعل أو قبح لغير طلب شرعي -أمراً كان أم نهياً- لم يكن تعلق الطلب

---

(١) الإحكام -للآمدي- ٨٢/١ وانظر: الكاشف عن المحصول ٣١٩/٢ القسم الثاني، ونهاية الوصول ٧١٨/٢.

(٢) انظر: تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي على إحكام الآمدي ٨٢/١ هامش (٢).

(٣) انظر: إحكام الآمدي ٨٣/١، والكاشف عن المحصول ٣٢٣/٢ القسم الثاني، ونهاية الوصول ٧١٩/٢.

(٤) الإحكام -للآمدي- ٨٢/١، والكاشف عن المحصول ٣٢٠/٢- القسم الثاني-.

(٥) انظر: الإحكام -للآمدي- ٨٣/١، والكاشف عن المحصول ٣٢٢/٢ -القسم الثاني- ونهاية الوصول ٧٢٠/٢.

(٦) انظر: المصادر السابقة عدا نهاية الوصول.

بالمطلوب نفسه، بل كان التعلق لأجل ذلك المعنى فيتوقف الطلب على حصول اعتبار زائد على الفعل، وهو باطل لأن التعلق نسبة بين الطلب والفعل، والنسبة بين أمرين لا تتوقف على أمر زائد، وإنما على حصول الأمرين[1].

والجواب: إن هذا الكلام مبني على أن تعلق الطلب بالفعل ذاتي له، فعندئذ يُسألون عن معنى التعلق الذاتي، هل المراد أن التعلق مُقوِّم(*) لماهية الطلب كتقوم الماهية بجنسها وفصلها؟ أو المراد أن ماهية الطلب لا تعقل إلا بالتعلق المذكور؟ أو المراد شيء آخر؟

إن كان المراد الأول، فهذا لا يجري على أصول النفاة، لأن التعلق عندهم نسبة إضافية وهي عدمية، فلا تكون مقومة للماهية الوجودية، وأيضا لأنهم يقولون: ليس لمتعلق الطلب من الطلب صفة ثبوتية.

وإن أريد المعنى الثاني، فعندئذ لا يلزم توقف الطلب على اعتبار زائد على الفعل لأن صفة الفعل على هذا تكون شرطاً للطلب، والتعلق الذاتي للطلب لا ينافي توقفه على شرط، وعندئذ أمكن القول بأن تعلق الطلب بالفعل مشروط بكونه على الصفة المذكورة، فإذا انتفت تلك الصفة انتفى التعلق لانتفاء شرطه.

وإن أريد معنى آخر فعليهم بيانه لينظر فيه[2].

ودعواهم أن الذاتي لا يعلل دعوى مجردة عن البيان والتقرير.

ولما رأى الآمدي -وهو من نفاة التحسين والتقبيح العقليين- أدلة أصحابه ضعيفة، بل وضعفها، لجأ إلى دليل آخر اعتمد عليه رآه أقوى من غيره وهو:

الدليل العاشر: إذا قيل إن الأفعال حسنة أو قبيحة لذاتها، لزم قيام المعنى بالمعنى، ذلك أن الحسن والقبح مفهومهما غير ذات الفعل، وهما صفتان وجوديتان، لأنهما صفتان لأمر وجودي، وهو الفعل، والفعل نفسه معنى، فلزم قيام المعنى بالمعنى، وهو ممنوع، لأن المعاني أعراض والأعراض لا تقوم إلا بالجواهر[3].

والجواب من وجوه:

الوجه الأول: هذا الدليل المبني على أن المعنى لا يقوم بالمعنى، معلوم البطلان بالضرورة، إذ يجوز

---

(١) انظر: الكاشف عن المحصول للأصفهاني ٢/٣٢٢- القسم الثاني-.

(٢) انظر: مفتاح دار السعادة ٢/٤٠٥-٤٠٦.

(٣) انظر: الإحكام -للآمدي- ١/٨٤، والكاشف عن المحصول ٢/٣٢٠-٣٢٢ القسم الثاني.

(*) المُقوِّم: مرادف للذاتي، بمعنى أنه يدخل في الماهية، فهو من القِوام.

وصف المعنى بالمعنى في نحو:علم ضروري، وإرادة جازمة، وحركة بطيئة أو سريعة ونحو ذلك من المعاني[1].

الوجه الثاني: لا نسلم أن المعنى إذا وصف بمعنى أنه يكون قائماً به دون قيامه بالجوهر، بل المعنى يقوم بالجوهر، وذلك المعنى تابع للآخر، فيكون المعنيان قائمين بالجوهر، فالحركة والسرعة قائمتان بالمتحرك، وهكذا في بقية الأمثلة[2].

الوجه الثالث: هذا الدليل لو صح للزم منه أن لا يوصف الفعل بالحسن والقبح شرعاً، وهو باطل بالاتفاق، لأن المفهوم من ذات الفعل غير المفهوم من الحسن والقبح الشرعيين، ويلزم أن يكونا وجوديين، لأن الفعل وجودي، فيؤدي إلى قيام المعنى بالمعنى.

وإذا خرجوا من هذا بأن الحسن والقبح الشرعيين عدميان، رد هذا القول، لأن الثواب والعقاب مرتب عليهما ترتب الأثر على مؤثره، ولأن الفعل الموصوف بالحسن الشرعي مشتمل على صفة لأجلها كان حسنا محبوباً للرب تعالى، متعلقا للمدح والثواب، وعكسه الفعل الموصوف بالقبح الشرعي، وهذه أمور وجودية[3].

وللغزالي طريقة أخرى حاول فيها رد ما يدل على حسن الأفعال وقبحها إلى الوهم أو التدين بالشرائع، مع ذكره أمثلة لا يعلم حسنها إلا بالشرع[4].

ونقل ابن القيم نص كلامه – دون أن يسميه – ثم كرّ عليه بالرد الشافي الكافي[5].

---

(١) انظر: الكاشف عن المحصول ٣٢٤/٢ -القسم الثاني-، والتسعينية ضمن الفتاوى الكبرى ٦١١/٦، ومفتاح دار السعادة ٣٧٢/٢-٣٧٣.

(٢) انظر: المصدرين السابقين.

(٣) انظر: مفتاح دار السعادة ٣٧٣/٢-٣٧٤.

(٤) انظر: المستصفى – للغزالي – ١٨٦/١-١٩٣ [٥٨/١-٦٠].

(٥) انظر: مفتاح دار السعادة – لابن القيم – ٤٥١/٢-٤٧٦، ثم زاد عليه شبهات أخرى في ٤٢١/٢-٤٣٨، ثم ردها في ٤٧٦/٢-٥٥٢.

المطلب الثاني

مسائل لها تعلق بالتحسين والتقبيح

المسألة الأولى: شكر المنعم.

المقصود بشكر المنعم هنا قدر زائد على مجرد معرفة وجود الله، فهو: اجتناب المستقبحات العقلية والإتيان بالمستحسنات العقلية.

وقد أقيم النزاع فيها بين المعتزلة والأشاعرة، فالمعتزلة أثبتوا وجوب شكر المنعم عقلاً ورتبوا عليه لحوق الثواب والعقاب - بناء على الفعل أو الترك - ولو لم يبعث رسول. وناقضهم الأشاعرة في ذلك في أصل التحسين والتقبيح العقليين، وفي ترتب الثواب أو العقاب عليه لو فرض ثبوته.

ولما كانت الأدلة والمناقشات المذكورة في هذه المسألة هي من الأدلة المذكورة على أصلها السابق - بل قد نص بعض الأصوليين على أنها عين مسألة التحسين والتقبيح العقليين لا فرع منها[1] - لما كان الأمر كذلك فلا حاجة بنا إلى الإطالة في خصوص هذا الموضوع، فتكفي الإشارة إلى استدلال منكري الوجوب العقلي لشكر المنعم مع اعتراضات المثبتين مع التنبيه إلى الصواب في المسألة:

استدل على عدم وجوب شكر المنعم عقلاً بدليلين ؛ سمعي وعقلي:

١- الدليل السمعي[2]: قال الله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ [الإسراء ١٥] فالآية نص في ترك المؤاخذة بترك شكر المنعم إن لم يبعث رسول. وهذا استدلال صحيح لا شك فيه.

وقد ذكر أن المعتزلة اعترضوا على هذا الاستدلال بثلاثة اعتراضات:

الاعتراض الأول: قالوا: إن الآية نفت عذاب الدنيا لا عذاب الآخرة[3].

والجواب من وجهين[4]:

<u>الوجه الأول</u>: إن هذا التخصيص خلاف القرآن، ويدل على أن الآية نص في نفي عذاب الدنيا والآخرة عمومها، وموافقة نصوص القرآن لهذا العموم، ومن ذلك: قول الله جل وعلا: ﴿كلما ألقي

---

(١) انظر: الوصول إلى الأصول - لابن برهان - ١/٦٦-٦٧.

(٢) انظر: المحصول - للرازي - ١/١٤٨، ونهاية الوصول لصفي الدين الهندي ٢/٧٣٨، ونهاية السول ١/٢٦٧-٢٦٨.

(٣) انظر: نهاية السول ١/٢٧٠-٢٧١، وأصول الفقه لمحمد أبو النور زهير ١/١٤٦.

(٤) انظر: أصول الفقه - محمد أبو النور زهير - ١/١٤٦، وانظر ص/ ٦٧٤

فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير﴾ [الملك ٨]، فالآية نص في أن كل داخل للنار يسأل عن إرسال الرسل إليه إقامة للحجة عليه، فعمت الآية جميع الأفواج، وقال الله تعالى: ﴿وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمراً حتى إذا جاءوها فتحت أبوابها وقال لهم خزنتها ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا بلى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين﴾ [الزمر ٧١].

الوجه الثاني: لو سلم جدلاً أن العذاب المنفي في الآية هو عذاب الدنيا لا عذاب الآخرة، فعلى هذا يكون عذاب الآخرة مسكوتاً عنه، وعندئذ أمكن القول بأنه إذا نفي عذاب الدنيا عمن لم تبلغه دعوة الرسل فأولى أن يُنفى عنه عذاب الآخرة، لأن نفي عذاب الدنيا لعدم قيام حجة، فلزم طرد ذلك في عذاب الآخرة بطريق الأولى، كما قال الله جل وعلا: ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ [النساء ١٦٥].

الاعتراض الثاني للمعتزلة [١]: ذكر أنهم تأولوا الرسل بالعقل، فمن لا عقل له كالمجنون لا يعذب!

والجواب: هذا اعتراض ساقط وتحريف للنصوص عن مدلولاتها بلا حجة من شرع ولا عقل ولا لغة.

الاعتراض الثالث لهم [٢]: ذكر عنهم أنهم قالوا: إن الآية نفت العذاب عمن لم تبلغه دعوة الرسل ولكن لا تنفي الوجوب.

أجيب عن هذا الاعتراض بأنه عندئذ يكون الإيجاب قبل الشرع عديم الفائدة، فيكون القول به عبثاً [٣].

ولكن في النفس شيء من حكاية هذه الإجابة عن المعتزلة، لأن المقرر عندهم: ترتب العقاب على ترك شكر المنعم وإن لم يبعث رسول.

وعليه يكون دفع اعتراضهم من قبل الأشاعرة ليس بذاك القوي إن كان مراد المعتزلة من الوجوب تحسين العقل وتقبيحه. والتحقيق ما قاله ابن القيم بقوله: ((لا ريب أن الوجوب والتحريم اللذين هما متعلّق الثواب والعقاب بدون الشرع ممتنع كما قررتموه، والحجة إنما قامت على العباد بالرسل، ولكن

---

(١) انظر: نهاية السول ١/٢٧٠-٢٧١، وأصول الفقه لمحمد أبو النور زهير ١/١٤٦.

(٢) انظر: المصدرين السابقين.

(٣) انظر: أصول الفقه: محمد أبو النور زهير ١/١٤٦-١٤٧.

هذا الوجوب والتحريم بمعنى حصول المقتضي للثواب والعقاب وإن تخلف عنه مقتضاه لقيام مانع أو فوات شرط – كما تقدم تقريره –. وقد قال تعالى: ﴿ولولا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم فيقولوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتبع آياتك ونكون من المؤمنين﴾ [القصص ٤٧]، فأخبر تعالى أن ما قدمت أيديهم سبب لإصابة المصيبة إياهم، وأنه سبحانه أرسل رسوله وأنزل كتابه لئلا يقولوا: ﴿ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتبع آياتك﴾، فدلت الآية على بطلان قول الطائفتين جميعاً؛ الذين يقولون: إن أعمالهم قبل البعثة ليست قبيحة لذاتها، بل إنما قبحت بالنهي فقط، والذين يقولون: إنها قبيحة ويستحقون عليها العقوبة عقلاً قبل البعثة.

فنظمت الآية بطلان قول الطائفتين، ودلت على القول الوسط الذي اخترناه ونصرناه، أنها قبيحة في نفسها، ولا يستحقون العقاب إلا بعد إقامة الحجة بالرسالة، فلا تلازم بين ثبوت الحسن والقبح العقليين، وبين استحقاق الثواب والعقاب، فالأدلة إنما اقتضت ارتباط الثواب والعقاب بالرسالة وتوقفهما عليها، ولم تقتض توقف الحسن والقبح بكل اعتبار عليها، وفرقٌ بين الأمرين)) [1].

٢- الدليل العقلي: وذكر فيه الأشاعرة ما يأتي:

لو كان وجوب شكر المنعم بالعقل، فإما أن يكون ذلك لفائدة أو غير فائدة؛ والثاني لا يجوز لكونه عبثاً، والعبث على الله محال، وإن كان لفائدة، فهي إما أن تعود إلى الباري أو إلى العبد، وكلاهما باطل. أما بطلان عودتها إلى الباري فلأن الفائدة إما جلب منفعة أو دفع مضرة، والله منزه عن كل منهما، فلا ينفعه أحد ولا يضره أحد. وأما بطلان عودتها إلى العبد فلأن الفائدة المذكورة في جلب المنفعة غير واجبة في العقل، وما يفضي إليه أولى ألا يجب، ولأن الله قادر على إيصال هذه المنفعة بدون توسيط الشكر فلا يكون واجباً، ولأن دفع المضرة يقابلها: أنها إن كانت عاجلة: فالاشتغال بالشكر مضرة عاجلة فكيف يكون دفعاً للمضرة العاجلة؟!. وإن كانت مضرة آجلة؛ فالقطع بحصولها إذا كان المشكور يسره الشكر ويسوؤه الكفران فيعاقب على عدم الشكر، وإلا فلا وجوب، على أن احتمال العقاب على الشكر وارد من جهة أن الشاكر ملك المشكور فتصرفه دون إذنه لغير ضرورة لا يجوز، وعلى أن محاولة العبد مجازاة المولى على إنعامه عليه يوجب تأديبه، ولأن من أعطاه الله نعمة فهي كمثل من أعطاه الملك العظيم كسرة خبز، فالاشتغال بذكرها يوجب التأديب. ولأن الشاكر قد لا يهتدي إلى الشكر اللائق. فبطل على كل تقدير القول بوجوب شكر

---

(١) مفتاح دار السعادة ١٢/٣-١٣.

المنعم[1].

والتعليق: هذا المسلك العقلي قاطع لأصول المعتزلة بلا شك الذين يوجبون ترتب الثواب والعقاب على الفعل بالعقل. والذين يقيسون أفعال الله على أفعال خلقه[2]. ولكن قبل ذكر القول المحقق فيما أورده الأشاعرة، أشير إلى أن المعتزلة عارضوا الأشاعرة بمسلك عقلي، وهو: أنه إذا لم يجب شكر المنعم عقلاً لأدى ذلك إلى إفحام الرسل في الواجب الأول - عندهم - وهو معرفة الله، فلو لم يجب أن يعرف بالعقل لكان الاستدلال بالشرع فقط، والشرع لا يثبت إلا بعد العلم بالمرسِل، فيتوقف وجوب معرفته على نفسه، وذلك دور. وقابلهم الأشاعرة بالمسلك العقلي نفسه، إذ أن معرفة الله نظرية، ولا يتوصل إلى العلم به إلا بالنظر، ولا يجب النظر ما لم ينظر، فيكون دوراً، وهذا قد تقدم ذكره والجواب عنه[3]، وأزيد هنا تعليق ابن القيم حيث قال: ((.... وهذا لا يغني شيئاً، ولا يدفع الإلزام المذكور، بل غايته مقابلة الفاسد بمثله، وهو لا يجدي في دفع الإلزام شيئاً، وهذا يدل على بطلان المقالتين، وأما نحن ؛ فلنا في دفع هذا الإلزام عشرة مسالك، وليس هذا موضع هذه المسألة، وإنما المقصود أن المعتزلة أُلزمت نظير ما ألزموهم به.))[4]. و لم أظفر بالمسالك العشرة التي ذكرها ابن القيم في كتبه.

ثم إن المعتزلة لهم مسلك آخر في رد دليل الأشاعرة العقلي، وهو: نقضه بالوجوب الشرعي، إذ يقال فيه: لو وجب الشكر شرعاً، فإما أن يكون لفائدة أو لغير فائدة، وهكذا إلى آخر نظم الدليل السابق[5].

وأجاب هؤلاء: بأن المختار: أن الوجوب الشرعي لفائدة تتعلق بالآخرة، وقد بينها الشارع وبين ما فيها من الثواب والعقاب[6]. ولكن ينبغي أن يزاد على هذا: اشتمالها على مصالح العباد في العاجل أيضاً.

---

(١) انظر: البرهان للجويني ١/٨٤-٨٥، والمستصفى ١/١٩٥-١٩٦ [١/٦١]، والمحصول ١/١٤٨-١٥١، والإحكام - للآمدي - ١/٨٨-٩١، ونهاية الوصول ٢/٧٤٠، ونهاية السول ١/٢٧١-٢٧٣.

(٢) انظر: مفتاح دار السعادة ٣/١٣.

(٣) انظر ص/ ٧٣

(٤) مفتاح دار السعادة ٣/١٥.

(٥) انظر: الإحكام - للآمدي - ١/٨٩-٩٠، ونهاية الوصول ٢/٧٤٧، ونهاية السول ١/٢٧٤-٢٧٥.

(٦) انظر: نهاية السول ١/٢٧٥.

وأما القول المحقق في المسألة فهو: أن بعض ما ذكره الأشاعرة في مقدمات دليلهم لا حاجة إليه لبطلانه كقولهم بأن نعمة الله على الإنسان تناظر نعمة الملك لأحد رعاياه، وهذا قول سيىء لا تقدير فيه لنعمة الله، ولا يصح في هذا المقام أن يقال: إنما قلنا ذلك باعتبار خزائن الله إذ ما أعطاه الله للعبد لا يساوي شيئاً فيكون شكره استهزاءً ! لأنه يستلزم تحريمه شرعاً أيضاً للعلة نفسها[1].

وقولهم بأنه يخشى العقاب في الآخرة إذا اشتغل المكلف بالشكر، فهذا فاسد ردوه نتيجة تصور فاسد لحكمة التكليف، وهي مسألة أفردت بالبحث في كتب الأصول، وهي هل التكليف حاصل لأجل التعويض أو للابتلاء؟ وتحقيقها في المسألة الثانية وهي:

المسألة الثانية: حكمة التكليف:

الجبرية - كالأشاعرة ونحوهم - قالوا: إن التكليف صادر عن محض المشيئة وصرف الإرادة لا لعلة ولا لحكمة والله كلفهم لمحض الابتلاء، والقدرية قالوا: إن ذلك جار على سبيل الاستحقاق والمعاوضة، وكلتا الطائفتين زعمت أن الله يعبد خوفاً منه فقط[2].

والتحقيق أن الله يُعبد حباً له وخوفاً منه، ولهذا مسلكان ؛ ((أحدهما: يتعلق بذاته وصفاته، وأنه أهل لذلك وأن جماله تعالى وكماله وأسماءه وصفاته تقتضي من عباده غاية الحب والذل والطاعة له.

والثاني: متعلق بإحسانه وإنعامه، ولاسيما مع غناه عن عباده، وأنه إنما يحسن إليهم رحمة منه وجوداً وكرماً، لا لمعاوضة، ولا لاستجلاب منفعة أو لدفع مضرة، وأي المسلكين سلكه العبد أوقفه على محبته وبذل الجهد في مرضاته، فأين هذان المسلكان من ذينك المسلكين؟!، وإنما أُتي القوم من إنكارهم المحبة،وذلك الذي حرمهم من العلم والإيمان ما حرمهم وأوجب لهم سلوك تلك الطرق المسدودة، والله الفتاح العليم))[3].

وقد تقدم بيان أنواع الحكمة الحاصلة من الشرائع سابقاً[4].

واختيار الجبرية أن التكاليف لم تكن لعلة ولا لحكمة اختيار باطل مستلزم لإنكار تحسين الشرع وتقبيحه للأفعال، مؤد إلى إنكار القياس، ثم إنهم رتبوا على اختيارهم هذا أن الأعمال ليست سبباً

---

(١) انظر: فواتح الرحموت ١/٤٨.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ٥٠١، والمحصول للرازي ١/١٥٦، ومفتاح دار السعادة ٢/٥٠٢.

(٣) مفتاح دار السعادة - لابن القيم - ٢/٥١٣.

(٤) انظر:ص/ ٥٩ ؟

لدخول الجنة، وهذا ترده الأدلة الشرعية كلها، كقول الله تعالى: ﴿ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون﴾ [الأعراف ٤٣]، وقوله: ﴿ أما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات المأوى نزلاً بما كانوا يعملون﴾ [السجدة ١٩].

وأما اختيار القدرية بأن المقصود من التكليف تعريض المكلف للثواب، وأنه يناله استحقاقاً، وهذا يستلزم ألا يكون الله متفضلاً عليه بالهداية، فباطل. والدليل القاطع لهذا الأصل المعتزلي الفاسد قول الرسول -ﷺ- ((لن يدخل أحداً منكم عملُه الجنةَ، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله منه بفضل ورحمة))[1]. ففي هذا الحديث نفي أن يكون الجزاء على سبيل المعاوضة والاستحقاق. وقياسهم الخالق على المخلوق في هذا الأمر غير جائز، لأن الأجير يأخذ حقه من مؤجره لأجل قيامه بمنفعة مؤجره، أما الله جل وعلا فلا يبلغ أحد نفعه فينفعه، ولا يبلغ أحد ضره فيضره[2].

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري (١١/٣٠٠ مع الفتح) كتاب الرقاق - باب القصد والمداومة على العمل، رقم (٦٤٦٣)، وأخرجه مسلم ٢١٧٤/٤، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله بل برحمة الله تعالى، رقم (٢٨١٨)، واللفظ له.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٧٠/٨-٧١، ومفتاح دار السعادة ٥٠١/٢-٥٠٤، والعواصم والقواصم -لابن الوزير - ٢٨/٦، ٢٩٠/٧.

المبحث الثالث

تكليف ما لا يطاق

قبل ذكر الأدلة والمعارضات، ينبه إلى أمرين:

الأول: من أهم أسباب الاختلاف في هذه المسألة : الاختلاف في قدرة العبد.

الثاني: حقيقة النزاع في هذه المسألة.

الأمر الأول: قدرة العبد:

اختلاف الناس في قدرة العبد يعد من أصول نزاعهم في جواز تكليف ما لا يطاق[1]، حيث اختلفوا في أنواعها ووقت تعلقها بالفعل، وصلاحيتها للضدين، وبتحقيق هذه الأمور يرتفع أكثر النزاع في هذه المسألة،علماً بأن القدرة يطلق عليها الاستطاعة.

فالقول الصواب هو أن الاستطاعة على نوعين، نوع بمعنى التمكن والوسع، ونوع بمعنى الموجبة للفعل وتشمل الإرادة الجازمة والتوفيق لإيقاع الفعل، فيقع بها[2]،

النوع الأول[3]: استطاعة شرعية، بمعنى أنها التي للكلمات الأمريات الشرعيات، فهي مناط الأمر والنهي والثواب والعقاب، فإذا انتفت، انتفى الأمر والنهي والوعد والوعيد، فهي إذاً شرط في التكليف، وحاصلها أنها استطاعة من جهة الصحة والوسع والتمكن من الفعل وسلامة الآلات والأسباب فهي إذاً تكون قبل الفعل، ومقارنة له أيضاً، ومصححة له، وتصلح للضدين أي الترك والفعل، أوالخير والشر، وهذا النوع هو أكثر ما يتكلم عنه الفقهاء، بل هو الغالب في عرف الناس.

والأدلة من الكتاب والسنة المبينة لهذه الاستطاعة كثيرة؛ فمن الكتاب قول الله تعالى: ﴿و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ [آل عمران ٩٧] فالآية نص في أن وجوب الحج مشروط بالاستطاعة عليه، فالاستطاعة إذاً شرط، وهي هنا الزاد والراحلة، فلو كانت الاستطاعة في الآية بمعنى الاستطاعة الموجبة للفعل- وشرطها أن تكون مقارنة للفعل- لكان معنى الآية، لا يجب الحج إلا على من حج، ليس فقط بالعزم عليه والتمكن من فعله، وإنما بعد الفراغ منه، وهذا يؤول إلى إسقاط الواجبات كلها ومن ذلك قول الله تعالى عن حكم الظهار: ﴿فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسّا فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً﴾ [المجادلة ٤] والمراد بالاستطاعة في

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٩٣/٨.

(٢) انظر: شرح التلويح على التوضيح ٣٧١/١، والبحر المحيط للزركشي ١٦٦/٢.

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٩٠/٨، ٣٧٢ - ٣٧٣، ٤٤١.

الآية الاستطاعة المتقدمة على الفعل بمعنى التمكن منه وإطاقته، وإلا لكان معنى الآية: من لم يفعل الصيام فليطعم ستين مسكيناً، وهذا يؤدي إلى القول بأن الصيام ليس واجبا إلا إذا فعله المكلف المظاهر، وأنه حينئذ يجوز له الإطعام إن لم يفعل الصيام وإن كان متمكنا منه، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ [البقرة ٢٨٦] وقوله: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾ [التغابن ١٦] فالوسع المراد به الموسوع الذي يسعه العبد ويطيقه، فدلت الآيتان على أن الاستطاعة المشروطة للفعل هي التي بمعنى التمكن والوسع، ولو أريد الاستطاعة الموجبة للفعل لما وجب على أحد إلا ما أتى به وفعله من الواجبات.

ومن السنة قول الرسول -ﷺ- : ((إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه مااستطعتم))(١) فهذه الاستطاعة بمعنى الوسع والتمكن من الفعل، فلو أريد بها الموجبة للفعل لكان المعنى: فأتوا منه ما فعلتم، فلا يكونون مأمورين إلا بما فعلوه، ومنه قول الرسول -ﷺ- لعمران بن حصين: ((صل قائماً فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب))(٢) فلو أريد بالاستطاعة النوع الثاني منها، لكان المعنى صلِّ بالتخيير قائماً أو قاعداً أو على جنب.

النوع الثاني (٣): استطاعة كونية، التي هي للكلمات الخلقيات الكونيات، فهي مناط القضاء والقدر، وبها يتحقق وجود الفعل، فهي موجبة ومحققة له، وتكون دائماً مقارنة للفعل فلا تكون إلا معه،فحقيقتها إذاً مجموع ما يجب بها الفعل، وتدخل فيها الإرادة وغيرها، فهي توجد في حق من فعل. ومن الأدلة الدالة على هذه الاستطاعة: قول الله تعالى: ﴿يضاعف لهم العذاب ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون﴾ [هود ٢٠] وقوله: ﴿الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكري وكانوا لا يستطيعون سمعاً﴾ [الكهف ١٠١] وقوله: ﴿نحن أعلم بما يستمعون به إذ يستمعون إليك وإذ هم نجوى إذ يقول الظالمون إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً • انظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلاً﴾ [الإسراء ٤٧-٤٨] ففي هذه الآية نفى الله استطاعة معينة، لا بد من تفسيرها بأنها استطاعة موجبة للفعل، وليست الاستطاعة المشروطة للفعل، إذ الثانية شرط في

---

(١) متفق عليه أخرجه البخاري (٢٦٤/١٣ مع الفتح) كتاب الاعتصام باب الاقتداء بسنن رسول الله-ﷺ- رقم (٧٢٨٨) وأخرجه مسلم (١٨٣٠/٤) كتاب الفضائل، باب توقيره -ﷺ- رقم (١٣٣٧).

(٢) أخرجه البخاري (٦٨٤/٢ مع الفتح) كتاب تقصير الصلاة باب إذا لم يطق قاعدا صلى على جنب رقم (١١١٧).

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٩١/٨، ٣٧٢-٣٧٣، ٤٤١.

التكليف، فإذا انتفت فلا تكليف، فلما نفى الله هنا الاستطاعة، ورتب عليها الجزاء، علمنا أنها استطاعة موجبة للفعل، خاصة وأن سمع الآذان كان حاصلاً لهم، فكان المنفي شيئاً آخر، وفي قوله: ﴿فلا يستطيعون سبيلاً﴾ دلالة على العقاب بسبب الجحود، فعاقبهم الله بخذلانهم فلا يهتدون إلى طريق الحق، وهذا معنى عدم استطاعتهم، فدل على أن هذه الاستطاعة قدر زائد على مجرد الوسع والتمكن من الفعل.

من هذا التفصيل يعلم وجه خطأ القدرية والجبرية، فالقدرية جعلوا الاستطاعة قبل الفعل، ونفوا الثانية، والجبرية -على اختلاف درجاتهم- جعلوها مقارنة فقط. وبهذا التفصيل يعلم الصواب من نزاعهم في مسألة التكليف بالفعل في أول زمان حدوثه[1]؛ فهي مبنية على النزاع في نوع القدرة وزمانها، فمن رأى أن القدرة موجبة للفعل وتقارنه رأى أن توجه التكليف حاصل حالة الملابسة. ومن رأى أن القدرة هنا الشرعية يرى أن التكليف واقع قبل وجود الفعل، ولايتعلق زمن الملابسة لما يلزم من تحصيل الحاصل. فإذا حقق الأمر ارتفع النزاع. إذ لا خلاف بين المسلمين في أن المكلف مأمور بالإتيان بما كلف به، ولايخرج عن عهدته إلا بامتثال ما أمر به، فيلزم أن يكون التكليف متوجهاً إلى المكلف قبل مباشرته الفعل ولا يرتفع عنه إلا بفراغه منه، فالقدرة الشرعية مصححة للتكليف بالفعل، ولا يرتفع عنه إلا بالفراغ منه ولا يكون إلا بالقدرة الموجبة.

وبه يعلم أيضا أن التكليف بما لا يطاق لم يقع، لما علمناه من أن شرط التكليف هو القدرة الأولى التي هي التمكن من الفعل، وبه يعلم أيضا أن المحال لنفسه -كالجمع بين الضدين- أوماكان ممكناً لكنه لا يدخل في قدرة المكلف -كالخلق مثلاً- بل وما يمكن دخوله عقلاً ولا يستطيعه -كحمل جبل- كل ذلك لا يكلف به العبد لدلالة الآيات والأحاديث الصريحة في ذلك - بل إن حديث عمران بن حصين السابق في الصلاة دليل على أن ما أدى إلى ضرر أو ما يتحمله الإنسان مع مشقة زائدة لا يكلف به، وبه يعلم سقوط ما يفترضه المتكلمون من جواز التكليف بالمستحيل.

لكن لا بأس من النظر في كلام القدرية والجبرية عن قدرة العبد ليعلم أنه متى جمع بين أقوالهما زال التعارض والاختلاف:

---

(١) انظر: التلخيص للجويني ٤٤٣/١-٤٤٧، والبرهان ١٩٥/١-١٩٦، والمستصفى ٢٨٣/١-٢٨٧ [١/٨٥-٨٦]، والمنخول /١٢٢، والمحصول - للرازي - ٢٧١/٢-٢٧٤، والإحكام - للآمدي - ١٤٨/١-١٤٩، والمسودة ٥٥-٥٧، وشرح تنقيح الفصول ١٤٦، والإبهاج ١٦٥/١، وتيسير التحرير ١٤١/٢، وشرح العضد على ابن الحاجب ١٤/٢.

فالقدرية زعموا أن قدرة العبد تكون قبل الفعل، وتصلح للضدين، وهي شرط لصحة الفعل، فالفعل مشروط، ويستحيل أن يتقدم المشروط على شرطه، فلو كانت مع الفعل لا قبله، للزم عدم تكليف الكافر بالإيمان، بل للزم عدم تكليف أي إنسان.

والجبرية زعموا أن قدرة العبد تكون مقارنة للفعل لا قبله، لأنها لو فرضت قبل الفعل وهي عرض لكان الفعل واقعا بلا قدرة، لأن العرض لا يبقى زمانين.

فيلاحظ أن ما أورده كل فريق على الآخر يدل على بطلان نفيه لما نفاه من القدرة التي لا يثبتها، فدل ذلك على أنه لو قيل بالقدرتين لما أمكن الاعتراض أصلاً.

على أن بعض الاصطلاحات ينبغي أن لا تكون مانعة من قبول الحق، مثل قولهم: العرض لا يبقى زمانين، فهذا الاصطلاح سواء فهمناه أو لم نفهمه لا يضيرنا شيئاً إذا فهمنا مراد الله ورسوله -ﷺ- . والقائلون بعدم جواز بقاء العرض زمانين لا أدري ما يصنعون إذا أدركوا ما توصل إليه الناس في هذه العصور من حفظ الأصوات والصور في أجهزة لمدد طويلة ! علما بأن الأصوات والصور على اصطلاحهم من الأعراض!.

الأمر الثاني: حقيقة النزاع في هذه المسألة:

إن الإجماع منعقد على أن التكليف بالمستحيل لذاته أو عادة غير واقع في الشريعة، كالجمع بين الضدين، والطيران والمشي على الوجه، ونحو ذلك، وعندئذ أمكن القول بأن تكليف ما لا يطاق على ضربين[1]:

أحدهما: ما لا يطاق لوجود ضده من العجز، مثل تكليف المقعد القيام، والأعمى الخط ونقط الكتاب، فهذا قد انعقد الإجماع على عدم وقوعه في الشريعة، لأن عدم الطاقة فيه ملحقة بالممتنع والمستحيل[2].

والثاني: تكليف من علم الله كفره بالإيمان، علما بأن الإيمان في نفسه ممكن مقدور، فهذا التكليف به واقع قطعا لكن بالغ الرازي ومن تبعه فسموه تكليفاً بما لا يطاق، وهذا خلاف الشرع، وأدخلوا هذا ضمن حججهم في جواز تكليف ما لا يطاق!.

وللناس كلام طويل في تحقيق مذهب أبي الحسن الأشعري، هل هو من القائلين بتكليف ما لا

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٩٨/٨-٣٠٢.

(٢) والقول بأن التكليف بالمستحيل لذاته أو المستحيل عادة جائز عقلا، مما لا فائدة من بحثه أصلاً ! انظر: إرشاد الفحول ٦٩/١-٧٠.

يطاق بناء على رأيه في قدرة المكلف أنها لا تكون قبل الفعل، وهي لا تبقى زمانين، فيلزم أن يكون العبد مكلفا بما لا يطيقه لعدم قدرته!، فهذا لازم مذهبه، وهو غير لازم له[١].

والنزاع في مثل هذا أكثره لفظي، ولكن منه ما هو اعتباري، فالقول بأن التكليف بما علم الله أنه لا يقع يسمى تكليفاً بما لا يطاق ليس صحيحا، لكن مع ذلك قال أصحابه إنه واقع في الشريعة، لكن القول بأن العبد ليست له قدرة بإطلاق، أو له قدرة ولا يوجد توفيق خاص لأهل الإيمان، فالنزاع فيه حقيقي[٢].

والرازي يميل أحياناً إلى الجبر المحض كما صنع في كتابه المحصول[٣]، وفيما يلي عرض لأدلته في جواز تكليف ما لا يطاق - بل وقوعه -مع المناقشة:

الأول: قال الرازي: ((إن الله تعالى أمر الكافر بالإيمان، والإيمان منه محال، لأنه يفضي إلى انقلاب علم الله تعالى جهلاً، والجهل محال، والمفضي إلى المحال محال))[٤]، فيلزم إذاً وقوع تكليف ما لا يطاق.

والجواب إن هذاالذي ذكرته خارج عن محل النزاع، وبيانه من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: إن الفعل الممكن في نفسه لا يقال عنه إنه محال لتعلق العلم بعدمه، وإلا لزم هذا بعينه فيما علم الله أنه لا يفعله وهو مقدور له، فإنه لا يقع البتة، مع كونه مقدوراً له، كما قال الله تعالى: ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾ [السجدة ١٣]، فإيمان كل الناس أخبر الله أنه ممكن له مقدور،مع علمه بأنه لا يقع منهم كلهم وإنما من بعضهم. فما كان جواباً لك عن هذا الإلزام فهو جوابنا لك[٥].

وليعلم أن ما تناوله المؤلفون في الأصول فيما يتعلق بالشيء الذي علم الله وأخبر أنه لا يكون هل

(١) انظر: البرهان للجويني ٨٩/١، والإحكام - للآمدي - ١٣٣/١-١٣٤، ونهاية الوصول - للهندي - ٢٨/٣، ١٠٣/١، ونهاية السول ١٤٨/١، والإبهاج ١٧١/١، والبحر المحيط ١١١/٢-١١٤، ١٥٦.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٠٠/٨-٣٠٢.

(٣) ووافقه على هذا ابن السبكي في جمع الجوامع انظره مع الآيات البينات ٣٥٨/١.

(٤) المحصول -للرازي- ٢١٥/٢.

(٥) انظر: البرهان للجويني ٩٠/١، والمستصفى ٢٩٠/١ [٨٦/١]، والكاشف عن المحصول ١٠٠٠/٣-١٠٠٢-القسم الثاني، وشفاء العليل ٢٧٧.

يكون مقدوراً له ؟[1]، تحقيقه: أن الله قادر عليه، كما دلت عليه الآية السابقة وغيرها من الآيات، والاشتباه حاصل من جهة الإجمال في لفظ الممتنع فالممتنع لذاته ليس شيئاً حتى يفرض الكلام فيه، وأما الممتنع لغيره، وهو الممكن في نفسه ولكنه امتنع لعدم تعلق الإرادة بإحداثه وعلم الله بأنه لا يفعله وإخباره بذلك، فمثله لا يقال عنه إنه غير مقدور لله[2].

الوجه الثاني: إن الله يعلم الأشياء على ما هي عليه، فالعلم كاشف لا موجب لوجود المعلوم باتفاق العلماء، ولذلك فإن الله لا يفعل الشيء لعدم إرادته له لا لعدم قدرته عليه[3]، علما بأنه يمكن أن يقال: إن الله إذا ((علم كون الشيء مقدوراً لشخص وممكناً منه ومتروكاً من جهته مع القدرة عليه فلو انقلب محالاً، لانقلب العلم جهلاً، ويخرج عن كونه ممكنا مقدوراً)) [4]، فعاد عليهم بالإلزام.

الوجه الثالث: إن علم الله على الصحيح - إذا كان متعلقا بنفسه سبحانه فلا تأثير له في وجود معلومه، وأما علمه بمخلوقاته وأفعاله، فهو مما له تأثير في وجود معلوماته فهو علم فعلي بمعنى أنه شرط في الفعل، لكنه لا يكون موجباً بنفسه لوجود المعلوم، باتفاق العلماء، بل لا بد من وجود أسباب أخرى يقع بها الفعل، وهي: القدرة التامة والإرادة الجازمة، وقد خلق الله العبد مريداً وخلق له قدرة، ففعله يقع بإرادته وقدرته، وقد خصه الله جل وعلا بذلك وهيأه للتكليف به، فلا يقال إنه لا يقدر على ما علم الله عدم وقوعه القدرة التي هي مناط التكليف، أما القدرة الثانية، فليست مناط التكليف، وإنما هي محض فضل الله يؤتيها من يشاء وفق حكمته سبحانه[5].

الدليل الثاني: قال الرازي: ((إن الله تعالى أخبر عن أقوام معينين أنهم لا يؤمنون، وذلك في قوله تعالى: ﴿إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون﴾ [البقرة ٦] وقال: ﴿لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون﴾ [يس ٧] إذا ثبت هذا فنقول: أولئك الأشخاص لو آمنوا لانقلب خبر الله تعالى كذباً، والكذب على الله محال، إما لأدائه إلى الجهل أو إلى الحاجة على قول

---

(١) انظر: البرهان للجويني ١/١٩٦-١٩٨، والعدة لأبي يعلى ٣/٣٩٢-٣٩٥، والمحصول ٢/٤٦٢، والإحكام - للآمدي - ١/١٣٤.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٨/٢٩٢، ٥٠٠.

(٣) انظر: البرهان للجويني ١/٩٠، شفاء العليل ٢٧٧.

(٤) المستصفى ١/٢٩٠ [١/٨٦].

(٥) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٨/٢٨٠-٢٨١، ودرء تعارض العقل والنقل ١٠/١٩٢.

المعتزلة أو لنفسه كما هو مذهبنا، والمؤدي إلى المحال محـال، فصـدور الإيمـان عـن أولئـك الأشـخاص محال))[1].

والجواب: هو كما في سابقه سواء بسواء، وكل الوجوه السابقة من الردود يمكن إيرادها هنا[2].

الدليل الثالث: قال الرازي: ((إن الله تعالى كلف أبا لهب بالإيمان، ومن الإيمان تصديق الله تعـالى في كل ما أخبر عنه، ومما أخبر عنه: أنه لا يؤمن، فقد صار مكلفا بأن يؤمن بأنه لا يؤمـن أبـداً وهـذا هو التكليف بالجمع بين الضدين)) [3].

والجواب: نلتزم أن الله كلف أبا لهب بالإيمـان، لكـن قولـك إن الله أخـبر أنـه لا يؤمـن فلعلـك أخذته من قول الله تعالى: ﴿سيصلى ناراً ذات لهب﴾ [المسد٣] فهذا حقاً مـلزوم عـدم إيمانـه، لكـن قولك: إن الله كلفه أن يؤمن بدخوله النار فهذا ليس على وجهه، وإنما هو خـبر لاسـتحقاقه الوعيـد حتماً، لأنه أصرّ وعاند بعد ما طولب بالإيمان قبل مع وضوحه له، كما استحق قوم نوح العـذاب لمـا قيل لنوح عليه السلام: ﴿وأوحي إلى نوح أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن فلا تبتئس بما كانوا يفعلون (واصنع الفلك بأعيننا ووحينا ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهـم مغرقـون﴾ [هـود ٣٦-٣٧] وهكذا كل ما خاطب الله به أنبياءه من إهلاك قوم هود وصالح وشعيب هو مـن هـذا القبيـل، ليـس المراد منه خطاب تكليف لهم، لأن حجتهم قد انقطعت، وسنة الله أنه إذا طلب قوم آيـة فلـم يؤمنـوا بعد إنزالها لهم، أنه يعذبهم في الدنيا والآخرة[4].

وقد ذكر بعض أهل العلم إجابات أخرى لا تخلو من إشكال[5].

الدليل الرابع: قال الرازي: ((إن صدور الفعل عـن العبـد يتوقـف علـى داعيـة يخلقهـا الله تعـالى، ومتى وجدت تلك الداعية كان الفعل واجب الوقوع، وإذا كان كذلك كان الجبر لازماً، ومتى كان الجبر لازماً كانت التكاليف بأسرها تكليف ما لا يطاق)) [6]، ثم شرع الرازي بكـلام مسـهب طويـل

---

(١) المحصول ٢/٢٢٤، والكاشف عن المحصول ٣/١٠٢٦ - القسم الثالث-.

(٢) وانظر: الكاشف عن المحصول ٣/١٠٢٤-١٠٢٥ - القسم الثالث -، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابـن تيميـة ٨/٢٨١، و فواتح الرحموت ١/١٢٧.

(٣) المحصول ٢/٢٢٤-٢٢٥.

(٤) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٨/٤٣٨، والآيات البينات للعبادي ١/٣٦٣.

(٥) انظر: الكاشف عن المحصول ٣/١٠٣١ القسم الثالث، وفواتح الرحموت ١/١٢٧-١٢٨.

(٦) المحصول ٢/٢٢٥.

في إقامة الدليل على وجود مرجح خارجي يخلقه الله يتوقف عليه فعل العبد، وخلاصته:

إن العبد إما أن يكون متمكناً من الفعل والترك، أو غير متمكن، وعلى الثاني يكون فعله إضراريا، وهو عين الجبر لأن حصول القدرة والداعي ليس بالعبد، وعلى الثاني -وهو أن يكون متمكناً من الفعل والترك فإما أن يتوقف رجحان أحدهما على مرجح أولا، والثاني ممنوع، لأنه يلزم منه حصول الأثر من غير مؤثر، فيؤدي إلى عدم التمكن من الاستدلال بحدوث العالم على إثبات الصانع. فتعين أن يوجد مرجح، وعندئذ هذا المرجح الداعي يجعل الفعل واجب الوقوع، لأن قبل خلق هذا المرجح كان الفعل ممتنعا منه، وبعد خلقه يكون واجبا، فيلزم الجبر، فتكون التكاليف كلها تكليف ما لا يطاق[1].

وهذه الشبهة هي أقوى شبه الرازي، والجواب عنها من وجوه:

الوجه الأول: قولك ((الفعل عند الداعي والقدرة يكون واجباً)) ما تريد بالواجب ؟ إن أردت أنه يكون بمنزلة حركة المرتعش وحركة من نفضته الحمى، فهذا أمر تكذبه العقول والفطر والحس والعيان والشرع، وإن أردت أن الفعل بالقدرة والداعي يكون لازم الوجود فهذا لا يفيدك شيئا، لأنه لا ينافي الاختيار[2]، ويوضحه:

الوجه الثاني: وهو أن هذا الذي ذكره الرازي إن صح لزم أن تكون أفعال الله اضطرارية، لأن الله على كل شيء قدير فإذا أراد وجود فعل وجب وجوده، فالحق إذاً أن وجوب وجود الفعل بالقدرة والإرادة لا ينافي الاختيار وقد حاول الرازي أن يخرج من هذا الإلزام بالفرق بين إرادة الله وإرادة العبد، فالأولى قديمة لا تفتقر إلى إرادة أخرى بخلاف إرادة العبد، لكن التقسيم وارد عليه بعينه حتى على هذا التفريق، لأن التقسيم مبني على أن الفعل إما لازم الوجود وإما ممتنع مع الداعي سواء توقف على غيره أو لا[3].

الوجه الثالث: والذي يحسم الإشكال هو أنه ينبغي التفريق بين أمرين وهما القدرة على سبيل البدل، والقدرة على سبيل الجمع، فإذا أريد أن القادر يقدر على الفعل والترك على سبيل البدل فهذا صحيح، أي أنه يقدر أن يترك في حال عدم الفعل، ويقدر أن يفعل في حال عدم الترك، أما أن يقال هو يقدر أن يشاء الفعل والترك معا، فهذا جمع بين النقيضين، وهو ممتنع، لأن الشيء الواحد في حال

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٢/٢٢٥-٢٢٨، والكاشف عن المحصول ٣/١٠٣٣ القسم الثالث.

(٢) انظر: شفاء العليل ٢٤٠-٢٤١.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٢٤١، والكاشف عن المحصول ٣/١٠٣٤ القسم الثالث.

واحدة لا يمكن وجوده بدلاً من عدمه ولا عدمه بدلاً من وجوده، وهذا لا ينافي الاختيار، لأنه قبل الفعل يمكنه أن يفعل، ويمكنه أن يترك، بمعنى أنه قبل الفعل والترك، إن شاء وجود الفعل في الزمن الثاني، وإن شاء الترك فيه[1].

الوجه الرابع: وهو ((أن هذا المعنى لا يسمى جبرا ولا اضطرارا، فإن حقيقة الجبر ما حصل بإكراهه صيَّر الفاعل له إلى الفعل وحمله على إيقاعه بغير رضاه واختياره، والرب سبحانه هو الخالق للإرادة والمحبة والرضا في قلب العبد، فلايسمى ذلك جبراً، لا لغة ولا عقلا ولا شرعاً))[2].

الوجه الخامس: إن هذه الحجة التي ذكرها الرازي مما يتعجب منه كما قال ابن القيم: ((ومن العجب احتجاجك بالقدرة والداعي على أن الفعل الواقع بهما اضطراري من العبد، والفعل عندكم لم يقع بهما ولا هو فعل العبد بوجه، وإنما هو عين فعل الله، وذلك لا يتوقف على قدرة من العبد، ولا داعٍ منه، ولا هناك ترجيح له عند وجودهما، ولا عدم ترجيح عند عدمهما، بل نسبة الفعل إلى القدرة والداعي كنسبته إلى عدمها، فالفعل عندك عين[3] فعل الله، فلا ترجيح هناك من العبد ولا مرجح، ولا تأثير ولا أثر))[4].

الدليل الخامس: وقد أطال فيه الرازي نوعاً ما، ولخصه الآمدي بقوله: ((إن الفعل المكلف به إن كان مع استواء داعي العبد إلى الفعل والترك، كان الفعل ممتنعاً، لا متناع حصول الرجحان معه، وإن كان مع الترجيح لأحد الطرفين، كان الراجح واجباً، والمرجوح ممتنعاً، والتكليف بهما يكون محالاً))[5].

والجواب: هذه الشبهة هي من جنس ما تقدم في الشبهة الأولى، والرابعة، والإجابة عليها تفهم مما تقدم، ولذلك أجمل هنا ما أجاب به الآمدي - علماً بأنه ضعف أكثر هذه الأدلة - بل وصفهابأنها حجج واهية، فقال جواباً عن هذا الدليل: ((لقائل أن يقول: ما المانع أن يكون وجود الفعل مع رجحان الداعي إلى الفعل ؟ قوله: لأنه صار الفعل واجباً قلنا: صار واجباً بالداعي إليه

---

(١) انظر: منهاج السنة ٢/٢٥٢-٢٥٥.

(٢) قاله ابن القيم في شفاء العليل ٢٤١، وانظر: الكشاف عن المحصول ٣/١٠٠١-١٠٠٢ القسم الثالث.

(٣) في الأصل (غير) ولا يتجه الكلام بها، فالصواب ما أثبته.

(٤) شفاء العليل ٢٤١.

(٥) الإحكام -للآمدي- ١/١٣٨، وانظر المحصول ٢/٢٢٨-٢٢٩، والكاشف عن المحصول ٣/١٠٣٦ القسم الثالث.

والاختيار له أو لذاته؟ الأول مسلم، والثاني ممنوع، وعلى هذا خرج العبد عن كونه مكلفاً بما لا يطاق. ثم يلزم عليه أن تكون أفعال الرب تعالى غير مقدورة بعين ما ذكروه، وهو ممتنع، فما هو الجواب عن أفعال الله يكون مشتركاً))[1].

الدليل السادس: وقد أطال فيه الرازي، وقد اختصره الآمدي – علماً بأنه أحد مسلكين ارتضاهما دون بقية الأدلة –، فقال: ((إن العبد غير خالق لفعله، فكان مكلفاً بفعل غيره، وهو تكليف بما لا يطاق، وبيان أنه غير خالق لفعله: أنه لو كان خالقاً لفعله، فليس خالقاً له بالذات والطبع إجماعاً، بل بالاختيار، والخالق بالاختيار لا بد وأن يكون مخصصاً لمخلوقه بالإرادة، ويلزم من كونه مريداً له، أن يكون عالماً به ضرورة، والعبد غير عالم بجميع أجزاء حركاته في جميع حالاته، ولا سيما في حالة إسراعه، فلا يكون خالقاً لها))[2].

والجواب:

١- نحن نساعد على أن العبد غير خالق لفعله، وإنما الخالق هو الله، وكل ما تورده من أدلة صحيحة عقلية ونقلية لإثبات أن الله هو المتفرد بالخلق، مقبول، ويصلح رداً على القدرية.

٢- لكن قولك في الإلزام بأنه إذا كان غير خالق له يكون مكلفاً بغير فعله، لا يصح، وبيانه: كما قال الشيخ عبد الرزاق عفيفي: ((متعلق القدرة الحادثة: الأخذ بالأسباب، وهي مؤثرة فيها بتمكين الله لها، وإقداره لعبده عليها، أما ترتيب المسببات عليها فمن الله، فهو وحده سبحانه الذي يوجد المسببات بأسبابها، لا عندها كما يقول الأشعرية، فمثلاً: حز إبراهيم الخليل بالسكين في رقبة ولده، وضرب موسى الكليم البحر بعصاه، ورمي محمد الخليل الحصى، كل ذلك من فعل المخلوق، أما أن تنقطع الرقبة أو ينفلق البحر أو يصيب الحصى جميع من رمى به، فإلى الله، إن شاء رتب ذلك فحصل كما في الأخيرين، وإن شاء لم يحصل كما في قصة الذبيح مع أبيه إبراهيم عليهم الصلاة والسلام، وبذلك يكون متعلق قدرة العبد الذي هو التسبب والكسب غير متعلق قدرة الرب، الذي هو تمكين العبد وإقداره وترتيب المسببات على أسبابها، وليس في هذا تكليف بفعل الغير حتى يكون تكليفاً بما لا يطاق))[3].

---

(١) الإحكام –للآمدي– ١/١٣٩.

(٢) المصدر نفسه ١/١٤٠-١٤١، وانظر المحصول – للرازي – ٢/٢٢٩-٢٣١، والكاشف عن المحصول ٣/١٠٣٨-١٠٤١القسم الثالث

(٣) تعليق الشيخ عفيفي على إحكام الآمدي ١/١٣٤ هامش (٢).

الدليل السابع: قال الرازي: ((الأمر قد وجد قبل الفعل، والقدرة غير موجودة قبل الفعل، فالأمر قد وجد لا عند القدرة، فذلك تكليف ما لا يطاق، أما أن الأمر قد وجد قبل الفعل، فلأن الكافر مكلف بالإيمان، وأما أن القدرة غير موجودة قبل الفعل، فلأن القدرة صفة متعلقة، فلا بد لها من متعلّق، والمتعلّق إما الموجود وإما المعدوم، ومحال أن يكون المعدوم متعلق القدرة، لأن العدم نفي محض مستمر، والنفي المحض يستحيل أن يكون مقدوراً، والمستمر يمتنع أن يكون مقدوراً، فالنفي المستمر أولى أن لا يكون مقدوراً، وإذا ثبت أن متعلق القدرة لا يمكن أن يكون عدماً محضاً، ثبت أنه لا بد أن يكون موجودا، فلما ثبت أن القدرة لا بد لها من متعلق، وثبت أن المتعلق لا بد وأن يكون موجوداً، ثبت أن القدرة لا توجد إلا عند وجود الفعل))[1].

والجواب:

١- نسلم أن الأمر قد وجد قبل الفعل، لكن قولك: ((القدرة غير موجودة قبل الفعل)): إن أردت القدرة التي بمعنى التمكن من الفعل فعندئذ لا يتوجه الأمر إلى من فقدها، لأنها مناط الأمر والنهي، وإن أردت القدرة التي بمعنى التوفيق فهذه ليس عليها مناط التكليف.

٢- ثم إن ما ذكرته ينتقض بصفة القدرة لله جل وعلا، إذ التقسيم الذي ذكرته جار فيها، فيكون ماأوردته من قبيل القدح في الضروريات فلا يلتفت إليه[2] والرازي نفسه بعد أن أورد هذا الدليل والذي بعده -أي الثامن- قال: ((واعلم أن هذين الوجهين لا نرتضيهما لأنهما يشكلان بقدرة الباري جل جلاله على الفعل))[3] فهذا الوجه يقتضي حدوث قدرة الباري وأنها ليست قديمة، لذا كان تشكيكاً في الضروريات فلا يلتفت إليه[4].

٣- واعترض على قوله: ((القدرة صفة متعلقة)) بأن الصواب: القدرة صفة من شأنها التعلق ولها صلاحية التعلق فلا تستدعي وجود المقدور إلا مع المشيئة وإلا للزم وجود المقدورات كلها، فيؤدي إلى القول بقدم العالم[5].

الدليل الثامن: قال الرازي: ((العبد لو قدر على الفعل -: لقدر عليه إما حال وجوده، أو قبل

---

(١) المحصول ٢/٢٣١، والكاشف عن المحصول ٣/١٠٤٥القسم الثالث

(٢) انظر: الكاشف عن المحصول ٣/١٠٤٦ القسم الثالث، وفواتح الرحموت ١/١٣٦.

(٣) المحصول ٢/٢٣٣.

(٤) انظر: الإحكام -للآمدي- ١/١٤٠، ونهاية الوصول للهندي ٣/١٠٥٣.

(٥) انظر: الكاشف عن المحصول ٣/١٠٤٦- القسم الثالث، وفواتح الرحموت ١/١٣٦-١٣٧.

وجوده، والأول محال، وإلا لزم إيجاد الموجود، وهو محال.

والثاني محال لأن القدرة – في الزمان المتقدم– إما أن يكون لها أثر في الفعل أو لا يكون، فإن كان لها أثر في الفعل فنقول: تأثير القدرة في المقدور حاصل –في الزمان الأول– ووجود المقدور غير حاصل، –في الزمان الأول– فتأثير القدرة في المقدور مغاير لوجود المقدور، والمؤثر إما أن يؤثر في ذلك المغاير حال وجوده أو قبله.

فإن كان الأول: لزم أن يكون موجداً للموجود: وهو محال. وإن كان الثاني: كان الكلام فيه – كما تقدم– ولزم التسلسل. وإن لم يكن لها أثر في الزمان المتقدم وثبت –أيضاً– أنه ليس لها –في الزمان المقارن لوجود الفعل أثر –: استحال أن يكون لها أثر في الفعل ألبتة، وإذا لم يكن لها أثر ألبتة – استحال أن تكون للعبد قدرة على الفعل ألبتة))[1].

والجواب:

١– قولك: ((لو قدر على الفعل لقدر عليه إما حال وجوده، أو قبل وجوده)): إنه قادر عليه قبل الفعل باعتبار الوسع والتمكن، بمعنى أنه إذا شاء فعل وإذا شاء ترك، فإن عدمت هذه القدرة فلا تكليف، ولا يلزم من هذا المعنى محال كما زعمت، لأن هذه القدرة غير موجبة لوجود الفعل، وأما التي هي موجبة للفعل فتكون مقارنة ولا بد، وقد أقمنا الدليل على ذلك، فظهر من هذا: أن القدرة الأولى لها أثر في المقدور باعتبار أنها مصححة له، والثانية أثرها أنها موجبة لوجوده، فسقط كل ما قلت إنه لا تأثير للقدرة المستلزم لنفي القدرة.

٢– ثم إن هذا التقسيم الذي ذكرته هو بعينه جار في قدرة الله، إذ يمكن أن يقال: إن الله لو قدر على الفعل فإما أن يقدر عليه حال وجوده أو قبل وجوده، والأول محال،.. إلى آخر ما ذكرته، وهذا يستدعي نفي قدرة الله[2]. ولهذا اعترف الرازي نفسه بأن هذا الوجه غير مرضي عنده كما تقدم النقل عنه في آخر جواب دليله السابق[3]، وعليه نقول: إن ما أدى إلى القدح في الضروريات لا يلتفت إليه ويكون حل إشكالك هو ما ذكر أولاً.

الدليل التاسع: قال الرازي: ((إن الله –تعالى– أمر بمعرفته في قوله: ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾

---

(١) المحصول –للرازي– ٢/٢٣٢، وانظر الكاشف عن المحصول ٣/١٠٤٨–١٠٤٩ – القسم الثالث.

(٢) انظر: الإحكام –للآمدي– ١/١٤٠، ونهاية الوصول لصفي الدين الهندي ٣/١٠٥٣، والكاشف عن المحصول ٣/١٠٤٩ – القسم الثالث.

(٣) انظر ص ٣٠٤

[محمد ١٩] فنقول: إما أن يتوجه الأمر على العارف با لله -تعالى- أو على غير العارف به، والأول محال ؛ لأنه يقتضي تحصيل الحاصل، والجمع بين المثلين، وهما محالان. والثاني محال ؛ لأن غير العارف با لله -تعالى- ما دام يكون غير عارف با لله استحال أن يكون عارفاً بأن ا لله -تعالى- أمره بشيء، لأن العلم بأن ا لله تعالى أمره بشيء مشروط بالعلم با لله تعالى، ومتى استحال أن يعرف أن ا لله تعالى أمره بشيء -: كان توجيه الأمر عليه - في هذه الحالة- توجيهاً للأمر على من يستحيل أن يعلم ذلك الأمر، وذلك عين تكليف ما لا يطاق))[1].

والجواب:

١-إن ما بنى عليه الرازي استدلاله بالآية غير صحيح إذ فهم منها الأمر بمعرفة وجود ا لله، وهذا خطأ، وإنما المراد بالوحدانية هنا: وحدانية الألوهية التي هي العبادة، قال ابن جرير الطبري: ((يقول تعالى ذكره لنبيه محمد -ﷺ-: فاعلم يا محمد أنه لا معبود تنبغي أو تصلح له الألوهية، ويجوز لك وللخلق عبادته إلا ا لله الذي هو خالق الخلق ومالك كل شيء يدين له بالربوبية كل مادونه))[2].

٢- إن الأمر بالعلم بالوحدانية - مهما فسرت الوحدانية- لا يخرج عن ثلاثة أوجه:

أ- أن يراد به زيادة العلم، وفائدته زياة اليقين وهو عندنا مما يقبل التفاضل، وربما قال بعضهم: المراد الأمر بالثبات على التوحيد.

ب- أن يراد بالعلم: العمل، وهو الذكر - فالمعنى: فاذكر أن لا إله إلا ا لله أو المراد مطلق العمل.

ج- أو أن يكون المراد من الأمر: الخبر، لأن العلم كان حاصلاً له - وهذا أضعف الوجوه- وأقواها الأول[3].

وكل ماذكر ليس فيه تكليف بما لا يطاق.

الدليل العاشر: وحاصله يرجع إلى مقدمات هي:

١- إنه قد ورد الأمر بالتفكر والنظر في قول ا لله تعالى: ﴿قل انظروا﴾ [يونس ١٠١] وقوله:

---

(١) المحصول -للرازي- ٢٣٣/٢، وانظر الكاشف عن المحصول ١٠٥٣/٣-١٠٥٤ - القسم الثالث، ونهاية الوصول ١٠٦٨/٣.

(٢) جامع البيان -للطبري- ٥٣/٢٦/١٣-٥٤.

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٤٣/١٦-٢٤٤، و معالم التنزيل -للبغوي- ٢٨٥/٧، وتفسير القرآن لابن كثير ١٧٧/٤.

﴿أوَلَم يتفكروا﴾ [الأعراف ١٨٤].

٢- والنظر لا بد أن يستند إلى تصورات بدهية - أي علوم أولية - وهذه العلوم الأولية يجب ألا تكون مكتسبة لئلا يؤدي إلى التسلسل.

٣- والعلوم النظرية المأمور بها المستندة إلى تلك الأولية يجب أن تكون أيضاً غير مكتسبة ضرورة استنادها إلى ما هو غير مكتسب.

٤- وهذا يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق[(١)].

والجواب:

١- غاية هذا الدليل اشتراط علوم أولية حتى يحصل الاستدلال، وهذا حق، علماً بأن النظر والتفكر الوارد في الآيات فهم منه هؤلاء الأمر بتحصيل معرفة وجود الله على طريقة أهل المنطق والكلام، وهذا فيه نظر - كما تقدم مستوفى[(٢)].

٢- ثم إن هذا الدليل في جملته ((ضعيف، لأنه مبني على أن شيئاً من التصورات غير مكتسب))[(٣)]، فإن سلم أن بعضها مكتسب، انهار ما بناه عليه من لزوم أن يكون ما استند عليه غير كسبي، وإن لم يسلم به كان تشكيكاً في أمور وجدانية يجدها كل إنسان في نفسه فلا يلتفت إليه.

٣- ثم إنه لم يقم دليلاً على أن العلوم المستفادة من التصورات البدهية تكون غير كسبية، ذلك لأن الاستدلال لا يتم بمجرد العلم بالعلوم البدهية، وإنما لا بد من إعمال الذهن، وإدراك وجه الاستدلال، وكون الدليل موصلاً إلى النتيجة المطلوبة. وكل ذلك من كسب الإنسان.

<u>الدليل الحادي عشر:</u> قياس الطلب على العلم، فكما يجوز العلم بالمستحيلات، يجوز الأمر بها[(٤)].

والجواب: هذا قياس لم يبين صاحبه العلة الجامعة بين العلم والأمر بخصوص هذه المسألة، والقياس لا يكون صحيحاً كيفما اتفق. على أن العلم بالمستحيلات إدراك ذهني لشيء غير متحقق في الخارج، والذهن حاكم بعدم تحققه، فلا يكون شيئاً حتى يطلب ويؤمر به.

---

(١) انظر: المحصول ٢/٢٣٤-٢٣٦، والكاشف عن المحصول ٣/١٠٥٦-١٠٥٨، ونهاية الوصول ٣/١٠٦٤-١٠٦٧.

(٢) انظر: ص/ ٥٦ - ٦٠.

(٣) قاله صفي الدين في نهاية الوصول ٣/١٠٦٧.

(٤) انظر: تنقيح المحصول - للتبريزي - ١/١٩٩، ونهاية الوصول ٣/١٠٦٨-١٠٦٩، والكاشف عن المحصول ٣/١٠٦٠ - القسم الثالث.

الباب الثاني

النبوة

وفيه فصلان:-

الفصل الأول

إثبات النبوات

وفيه مبحثان:-

المبحث الأول: إثبات النبوات عامة.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: الدليل المعتمد في إثبات النبوات.

المطلب الثاني:حقيقة المعجزة وشروطها.

المطلب الثالث:طرق الناس في وجه دلالة المعجزة.

المطلب الرابع: نوع دلالة المعجزة.

المبحث الثاني: إثبات نبوة النبي الخاتم ﷺ ونسخ شريعته لما قبلها، وثبوت أحكامها.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أدلة نبوته - ﷺ.

المطلب الثاني: مسائل تتعلق بالمعجزة الكبرى.

المطلب الثالث: نسخ هـذه الشريعة لما قبلها من الشرائع وثبوت أحكامها.

تمهيد:

هذا الباب - وهو باب النبوة - قسمته إلى فصلين ؛ الأول منهما يتعلق بإثبات النبوة من حيث جنسها، ثم إثبات نبوة خاتم الأنبياء محمد- ﷺ - خاصة، والفصل الثاني يتعلق بالعصمة.

وفيما يأتي ملخص يتضمن مواضع إيراد الأصوليين لما سيبحث من مسائل الفصلين إن شاء الله:

فإن الأصوليين عند تقريرهم للاستصحاب[1] تكلموا عن لزوم استمرار العادة ليصح الاستدلال بخرقها على صحة النبوة[2]- وهذا كلام عن المعجزة، وقد استطرد بعضهم فذكر تعريفها المتضمن لشروطها خاصة عند بحث مدارك العلوم في الدين[3]، وفيه تشعب الكلام إلى نوع دلالة المعجزة على النبوة، هل هي عقلية أو سمعية أو وضعية؟ وعند بحثهم عن التكليف خاصة في التحسين والتقبيح تكلموا عن وجه دلالتها - أي المعجزة- على النبوة.

وأما ما يتعلق بإثبات نبوة النبي-ﷺ - فقد تكلموا في إعجاز القرآن عند بحثهم عن الدليل الأول - وهو القرآن-، وتضمن ذلك حقيقة إعجازه، والقدر المعجز منه[4]، وتكلموا عن أمور لها تعلق بختم النبوة - كنزول عيسى عليه السلام- آخر الزمان، فهل ينافي ثبوت أحكام الشريعة[5]؟ والرد على منكري نبوته من اليهود بدعوى عدم جواز النسخ[6].

وأما الفصل الثاني -وهو العصمة- فجله مذكور تمهيداً للبحث عن الدليل الثاني السنة فإثبات

---

(١) المراد به استدامة حال أمر وجودي أو عدمي عقلي أو شرعي لعدم ما ينقله. وهو أربعة أنواع:
استصحاب العدم الأصلي حتى يرد الناقل. واستصحاب الوصف المثبت للحكم حتى يثبت خلافه، والاستصحاب المقلوب؛ وهو ثبوت أمر في زمن حاضر على ثبوته في الزمن الماضي. واستصحاب حكم الإجماع في محل النزاع.
انظر: نهاية الوصول ٨/٣٩٥٥-٣٩٥٦، وإعلام الموقعين ١/٣٣٩، وتقريب الوصول ٣٩١، وإرشاد الفحول ٢٤٨،٢، وأضواء البيان ٢/٤٦٨، ٤/٦٥٤-٦٥٥.

(٢) انظر المحصول للرازي ٦/١٢٠، الإحكام لابن حزم ٢/٧٧٢-٧٧٣، الإحكام للآمدي ٤/٢٢٠، نهاية السول ٤/٣٦٨.

(٣) انظر: البرهان للجويني ١/٦٠-٦٢.

(٤) انظر: الإحكام لابن حزم ١/١٦٢، والبحر المحيط للزركشي ٢/١٨٣-١٨٤، وفواتح الرحموت ٢/٧٣، ١٢٦-١٢٨، وشرح الكوكب المنير ٢/١١٥-١١٧، ١٢١.

(٥) انظر: البحر المحيط للزركشي ٥/٢١٣.

(٦) انظر: الإحكام - للآمدي - ٣/١١٥، وغيره كما سيأتي عند بحث المسألة إن شاء الله.

السنة متوقف على عصمة النبي حتى تتحقق الثقة فيما يصدر منه من أقوال وأفعال[1]، ومسألة جواز الخطأ في اجتهاده - ﷺ - وردت ضمن مباحث الاجتهاد، ممن جوّز له الاجتهاد -كما هو رأي الجمهور[2]-.

فما تقدم هو ضابط تقريبي لمواضع بحث الفصلين في كتب أصول الفقه، ولنشرع بعد هذا في بحث مباحث الفصلين، وبا لله التوفيق.

---

(١) انظر على سبيل المثال: الرسالة للإمام الشافعي ص٩١-١٠٤، والبرهان ٣٨٨/١-٣٩١، وشرح الكوكب المنير ١٦٧/٢-١٧٧، والتقرير والتحبير ٢٢٣/٢-٢٢٤.

(٢) انظر على سبيل المثال: المحصول ١٦/٦-١٧، فواتح الرحموت ٣٧٢/٢-٣٧٤، ونشر البنود ٣٢٠/٢، والفصول في الأصول للجصاص ٢٨٢/٣، وشرح الكوكب المنير ٥٠٨/٣-٥٠٩.

المبحث الأول

إثبات النبوة عامة

والمراد بهذا المبحث بيان النظر في طرق إثبات صحة جنس النبوة دون البحث عن إثبات نبوة نبي معين، ثم بعد بيان هذه الطرق في مطلب خاص يفرد القول في الكلام عن طريق متفق عليها -وهي المعجزة- بالكلام عن حقيقتها وشرائطها، ثم في مطلب ثالث الكلام عن وجه دلالة المعجزة، والرابع في كيفية دلالتها:

المطلب الأول

الدليل المعتمد لإثبات النبوة عامة

يرى عامة المتكلمين أن الدليل الوحيد الذي يعول عليه لإثبات النبوة هو المعجزة، فإن ((العلم بالنبوات متوقف على العلم بالصانع))[1] و ((لا يتمسك بالسمع على من أنكر الرسالة والقرآن))[2]، ثم بعد العلم بوجود الله ووحدانيته في ذاته وصفاته وأفعاله، وجواز فعله للممكن، يقع البحث عن صحة النبوة، ولا يمكن القطع بصحتها إلا بالمعجزة، وفي حالة عدمها يقطع بكذبها، ولا يقال يتوقف في صحتها وكذبها، لأنها تختلف عن الأخبار التي لم يعلم صدقها وكذبها كما يقول أبو حامد الغزالي: ((... بخلاف التحدي بالنبوة، إذا لم تظهر معجزة فإنا نقطع بكذبه))[3] ويعدون من آمن بلا نظر مقلداً.

وهذا الرأي خطأ، ويعلم خطؤه بما تقدم من ذكر أدلة تتضمن إيمان بعض الصحابة بمجرد علمه بسيرة الرسول - ﷺ - من صدقه وأمانته، وباستحلاف بعض الناس له واكتفائهم في التصديق بذلك، وبما علمه أهل الكتاب من صفاته الدالة على نبوته[4]، وفيما يلي إشارة لما يمكن أن يعد من آيات النبوة:

---

(١) التلخيص للإمام الجويني ١/٤١.

(٢) كشف الأسرار لعلاء الدين البخاري ١/٣٣.

(٣) المستصفى ٢/١٧٦.[١/١٤٥]

(٤) انظر: ص/ ٥٨ـ ٥٩

الآيات الدالة على النبوة:

وإنما قصد التعبير بالآية لأنها أعم من المعجزة، فآيات النبوة هي علاماتها وأدلتها الدالة عليها، ومنها المعجزة، فالمعجزة إحدى الآيات الدالة على النبوة.

فأولها: أنهم ((أعدل الناس طريقة، وأصدقهم لهجة، وأكثرهم وقاراً،.... وأزهدهم في المال والجاه، وأرفضهم لحب الدعة والراحة))[1]، هذا مع كثرة المحن والابتلاء عليهم، فما زادهم ذلك إلا ثباتاً ((فما لينت الشدائد لهم صلباً، ولا فترت المكايد لهم عزماً))[2] ومع ذلك كله ما ((جافوا في حكم على عدو، ولا شهدوا بغير الحق لصديق))[3]، فنوح عليه السلام لبث في قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً لا يدعوهم إلا إلى الله، ولا يطلب منهم غرضاً دنيوياً، ولا مقصداً عاجلاً، وليس له في دعوته هوى ولا شهوة.

وخاتم الأنبياء وسيد ولد آدم أجمعين، عرضت عليه الدنيا ملكاً ورياسة ومالاً، على أن يترك ما يدعوهم إليه، فأبى ذلك.(*) وسرد ذلك يطول عن سائر الأنبياء - صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين-.

الثاني: ((معاداتهم لقراباتهم وأرحامهم، الذين جبلت الطباع على محبتهم، وعلى رجاء الاستنصار لهم، بحيث تركوا مناهج آبائهم، التي ولع الطبع باتباعها، وعادوا عشيرتهم التي يتقى من كل عدو بمحاماتها، ولقوا في الصبر عنهم الحتوف، ووقعوا في الدنيا لذلك في أعظم مخوف))[4]، فنوح عليه السلام ترك ابنه وفلذة كبده يغرق مع الغرقى، مع رجائه له أن يكون من الناجين، ودله على ما ينجيه وهو ترك الكفر بالله، ثم إنه استغفر من دعائه له فقال: ﴿رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم وإلا تغفر لي وترحمني أكن من الخاسرين﴾ [هود ٤٧]، وإبراهيم عليه السلام تبرأ من أبيه لما أصر على كفره قال الله تعالى: ﴿وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه إن إبراهيم لأواه حليم﴾ [التوبة ١١٤]، وخاتم الأنبياء محمد - ﷺ - مع شدة حرصه على هداية الأمة ترك الاستغفار لأمه، لما نهي عن ذلك، كما

---

(١) البرهان القاطع في إثبات الصانع وجميع ما جاءت به الشرائع -لابن الوزير- ص/٨، وانظر: الشفا -للقاضي عياض ١/١٧٢، الجواب الصحيح لابن تيمية ٥/٤٥٦-٤٨٢.

(٢) البرهان القاطع ص/٨.

(٣) المصدر نفسه ص/٩.

(٤) المصدر نفسه ص/٩.

(*) انظر: السيرة النبوية - لابن هشام - ١/٢٩٣، والبداية والنهاية - لابن كثير - ٣/٤٨ - ٤٩

قال: ((استأذنت ربي أن أستغفر لأمي، فلم يأذن لي، واستأذنته أن أزور قبرها، فأذن لي))[1]. هذا مع اجتماع سائر الناس على أن الأنبياء كانوا أعقل الناس وأوفرهم خلقاً، فما كانوا ليفعلوا ما فعلوا من ترك آبائهم وعباداتهم الباطلة إلا لأمر رباني.

الثالث[2]: إنهم قد حصلت لهم أغراضهم النبيلة من النصر والنجاة من الهلاك، كما قال الله تعالى:﴿والعاقبة للمتقين﴾ [القصص ٨٣] وقال:﴿وكان حقاً علينا نصر المؤمنين﴾ [الروم ٤٧]، وقد استدل بهذا قيصر الروم على صدق نبوة خاتم الأنبياء محمد - ﷺ - لما ذكر له أبو سفيان -وقتئذ كان مشركاً- ذكر له أن الحرب سجال بينهم وبينه، فقال هرقل: ((هكذا الأنبياء تبتلى، ثم تكون العاقبة لهم))[3]، وفي المقابل أهلك الله من خالفهم وعاداهم، فأغرق قوم نوح، وكان غرقهم آية، لم يستطع دفعها إنس ولا جان، ومسخ أهل السبت قردة وأهلكهم، وكان ذلك آية، وأهلك عاداً وثمود، مع قوتهم وشدة بطشهم، ولنا طريقان إلى العلم بذلك[4]: ما يعاين، ويعقل بالقلوب، فقد ترك لنا الله آيات مرئية، كمساكن ثمود، كما قال الله تعالى:﴿وعاداً وثمود وقد تبين لكم من مساكنهم﴾ [العنكبوت ٣٨]، والطريق الثاني: ما يسمع -وهو متواتر، فإن العلم بأنه قد وجد أنبياء وحصل لهم ولأتباعهم النصر على أعدائهم، وأن المكذبين لهم منهم من أغرق، ومنهم من خسف به، ومنهم من أرسل عليهم الريح العقيم، العلم بذلك متواتر، ومعلوم علماً ضرورياً، ويقول الله عقب ذكره لإهلاك المكذبين وإنجاء المؤمنين:﴿إن في ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين﴾ [سورة الشعراء في ثمانية مواضع: ٨، ٦٧، ١٠٣، ١٢١، ١٣٩، ١٥٨، ١٧٤، ١٩٠].

مع ملاحظة أن الأنبياء يأتون أقوامهم، وهم وحدهم، ويتبعهم ضعاف الناس، فيواجهون أقوى الناس والجبابرة بالدعوة إلى إفراد الله وحده بالعبادة، كما دعا موسى وهارون -عليهما السلام- فرعون وملأه، ولم ترتعد فرائصهما، وهكذا سائر الأنبياء حتى رسولنا خاتم الأنبياء محمد -ﷺ-

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (٦٧١/٢)، كتاب الجنائز - باب استئذان النبي -ﷺ- ربه في زيارة قبر أمه رقم (٩٧٦)

(٢) انظر: الجواب الصحيح -لابن تيمية - ٣٨٧/٥-٣٩٨.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه في مواضع أكملها في (١٢٨/٦ -مع الفتح) كتاب الجهاد والسير باب دعاء النبي -ﷺ- الناس إلى الإسلام والنبوة رقم (٢٩٤١).

(٤) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢١٣/٤-٢١٤، و الجواب الصحيح -له- ٣٩٠/٥ وشرح العقيدة الطحاوية ص/١٦٥.

تنزل عليه النصوص بقوة في مواجهة المشركين مع شدة ضعف المسلمين[1]، فمن ذلك قول الله تعالى:﴿بل هم في شك يلعبون (فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين (يغشى الناس هذا عذاب أليم (ربنا اكشف عنا العذاب إنا مؤمنون (أنى لهم الذكرى وقد جاءهم رسول مبين (ثم تولوا عنه وقالوا معلّم مجنون (إنا كاشفو العذاب قليلاً إنكم عائدون (يوم نبطش البطشة الكبرى إنا منتقمون﴾ [الدخان ٩-١٦].

الرابع: ((زهدهم في الدنيا، واطراحهم للأهوى، وقلقهم من هول المعاد الأخروي، وتقطع نياط قلوبهم من الخوف للعذاب السرمدي، وهو شيء علم منهم أنه جد لا مزاح فيه ولا هزل، وحق لا تصنع فيه ولا تكلف، وكيف! والتكلف لا تخفى آثاره، ولا تستمر لصاحبه أحواله))[2]، والناس يميزون بين الصادق والكاذب خاصة في دعوى النبوة، فإنه يدعيها أصدق الصادقين أو أكذب الكاذبين، والنبوة مشتملة على علوم وأعمال، لا بد أن يتصف بها من جاء بها من الرسل، وهذه العلوم والأعمال هي أشرف العلوم والأعمال، فكلها صدق وعدل واستقامة في الأعمال، بخلاف الكاذب فلابد أن يظهر عليه ما يدل على بطلان دعواه من الكذب والفجور[3]، فلا بد أن يظهر في أقواله كذب واختلاف وفي أفعاله زيغ وانحراف يقول الله تعالى:﴿هل أنبئكم على من تنزل الشياطين (تنزل على كل أفاك أثيم يلقون السمع وأكثرهم كاذبون (والشعراء يتبعهم الغاوون (ألم تر أنهم في كل واد يهيمون (وأنهم يقولون ما لا يفعلون﴾ [الشعراء ٢٢١-٢٢٦].

الخامس: ((أن جمعاً منهم تمكنوا من الدنيا، واستولوا على[4] ما يحب الناس منها، فلم تتغير لهم طريقة، و لم تتحول لهم سجية، ملك سليمان عليه السلام ملكاً لا ينبغي لأحد من بعده، فخدمته الطير وحشرت معه، وحملته الريح على متن الهواء[5]، وسخرت له، ودانت له ملوك الإنس، وخضعت له عفاريت الجنّ، وكان البساط يحمله في أرجاء الأجواء مستقراً على متن الريح الخفاقة والهواء، وكانت الطير تظله، وكانت الأرض في يده، وكانت أوامره مطاعة، والخلائق له طائعة))[6]

---

(١) انظر: البرهان القاطع -لابن الوزير- ص/١١-١٢.

(٢) البرهان القاطع -لابن الوزير-ص/١٢، وانظر:الشفا -للقاضي عياض- ١/١٧٩.

(٣) انظر: الجواب الصحيح -لشيخ الإسلام ابن تيمية - ٥/٣٥٧-٤١١، وشرح العقيدة الطحاوية ص/١٦٠.

(٤) لو قال: وملكوا، لكان أحسن.

(٥) لو قال: على متنها، لكان أظهر.

(٦) البرهان القاطع -لابن الوزير-ص/١٣.

ومع ذلك كان في غاية التواضع، قائماً بأمر الله لا يعصيه. وسيد المرسلين محمد -ﷺ- كانت حاله مستقيمة، وأخلاقه على الكمال في كل أوقاته بعد أن تغلب على أعدائه، وقبل ذلك، مع وفاته وليس له درهم ولا دينار يورثه، وبقيت له درع مرهونة عند يهودي على ثلاثين صاعاً من شعير ابتاعها لأهله[1] وكل ذلك من دلائل الصدق[2].

السادس: ((قوة يقينهم بمواعيد الله، وتسليمهم نفوسهم لما أمر الله، وإن كان في ظاهره كالجناية على النفس والإلقاء بها إلى التهلكة، كقول نوح وحده لقومه مع كثرتهم وقوتهم:﴿ثم اقضوا إليّ ولا تنظرون﴾ [يونس ٧١] ونحو ذلك قال هود...))[3] ومن ذلك قول الله تعالى لرسوله محمد -ﷺ-:﴿والله يعصمك من الناس﴾ [المائدة ٦٧].

السابع: ((أنها ظهرت عليهم خوارق العادات وبواهر المعجزات من غير ممارسة لشيء من علوم الطبائعيين والمرتاضين، والمتفلسفين والمنجمين والمتكهنين والمصاحبين للجن والشياطين، وأخبروا عن الغيوب، واتصلوا في خرق العادات إلى مرتبة قصر عنها أهل الدراية في فنون هذه العلوم))[4].

وما ظهر لهم من ذلك خارج عن قدر الإنس والجان، مما يدل على أن ما جاءوا به ممن لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء[5].

الثامن: ((أن أصل جميع البشر، وهو آدم عليه السلام، أول من ادعى هذه الدعوى، وسلك هذه السبيل، ولا حاجة له إلى الكذب والتزوير؛ إذ لا أحد معه فيحتال عليه ويخدعه، ليأخذ مما لديه، إلا من هو طوعه وفرعه ومسعده، ومتبعه))[6].

التاسع: ((عدم اختلافهم مع أن الذي أخبروا به أمر غير مشاهد لهم، بل أمر تحير فيه الفطناء، وتبلد فيه الأذكياء، وخبطت العقول فيه خبط عشواء، وطلبت تحقيقه فلم ترجع بطائل

---

(١) في حديث متفق عليه أخرجه البخاري في صحيحه (٦/١١٦ - مع الفتح) كتاب الجهاد والسير، باب ما جاء في درع النبي -ﷺ- والقميص في الحرب -رقم (٢٩١٦) - وأخرجه مسلم في صحيحه (٣/١٢٢٦) - كتاب المساقاة - باب الرهن وجوازه في الحضر والسفر رقم (١٦٠٣).

(٢) انظر: الجواب الصحيح -لشيخ الإسلام ابن تيمية- ٥/٤٤٠.

(٣) البرهان القاطع لابن الوزير ص/١٣.

(٤) المصدر نفسه ص/١٤.

(٥) وانظر ما سيأتي عن المعجزة -إن شاء الله- ص/ ٣٢١

(٦) البرهان القاطع -لابن الوزير - ص/١٦.

جدوى...))[1] فأخبارهم كلها صدق ولا تناقض بينها، وما جاءوا به من الأعمال وتفاصيل الشرائع، دال على أن ما جاءوا به من عند الله العزيز العليم الحكيم. ألا ترى أن النجاشي لما استخبر من هاجر من الصحابة إلى الحبشة عما يخبر النبي - ﷺ - واستقرأهم القرآن فقرءوا عليه، فقال: ((إن هذا والذي جاء به موسى عليه السلام ليخرج من مشكاة واحدة))[2].

وكذلك ورقة بن نوفل لما قالت له خديجة رضي الله عنها: ((أي: عم، اسمع من ابن أخيك ما يقول، (فأخبره النبي- ﷺ - بما رأى)، فقال: هذا الناموس الذي نزّل الله على موسى))[3]، وكذلك هرقل لما سأل أبا سفيان: بماذا يأمركم؟ أجاب: يأمرنا أن نعبد الله وحده لا نشرك به شيئاً وينهانا عما كان يعبد آباؤنا، ويأمرنا بالصلاة والصدق والعفاف والوفاء بالعهد وأداء الأمانة، قال هرقل: وهذه صفة نبي[4].»

العاشر: ((أن من سلك طريقهم، وقبل نصيحتهم، وصبر صبرهم، ظهر عليه من الكرامات قريب مما ظهر عليهم..))[5] إن كان جنسها واحداً، لكن تفضل المعجزة عليها بالقدر والكيفية، كإكثار الطعام مثلاً، أما آيات الأنبياء الكبرى فلا تقاربها كرامات الأولياء. وقد تواتر نقل الكرامات عن الأمم السالفة، كما جرى لأصحاب الكهف، وما ظهر ((للصالحين من هذه الأمة المرحومة ظهوراً لا يحتاج إلى إقامة برهان، ولا يفتقر إلى إيضاح وبيان))[6].

الحادي عشر: ((عجز من عاصرهم عن إظهار كذبة واحدة لواحد منهم، في جميع عمره، من جميع الأمور التي ادعاها))[7]، وكان هذا من الدلائل عند هرقل، إذ سأل أبا سفيان: فقال: كنتم تتهمونه على الكذب قبل أن يقول ما قال؟ قال: لا. فقال هرقل: ((فعرفت أنه لم يكن ليدع الكذب

---

(١) المصدر نفسه، وانظر: شرح العقيدة الطحاوية ص/١٦٥.

(٢) متفق عليه ؛ أخرجه البخاري في صحيحه (١/ ٣٠ -مع الفتح) كتاب بدء الوحي رقم(٣) ومسلم (١/ ١٣٩) كتاب الإيمان - باب بدء الوحي إلى رسول الله -ﷺ- رقم(١٦٠).

(٣) هو جزء من الحديث السابق نفسه.

(٤) تقدم تخريجه ص/ ٣١٤

(٥) البرهان القاطع -لابن الوزير - ص/١٦. و الصحيح أنه ليس من شرط الولي ظهور الكرامات الخوارق عليه، كما توهمه عبارة ابن الوزير.

(٦) المصدر نفسه ص/١٧، وانظر: نماذج من الكرامات مما أورده البخاري في صحيحه رقم(٣٦٣٩)، وما أورده اللالكائي في كرامات أولياء الله آخر كتابه شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة.

(٧) البرهان القاطع -لابن الوزير - ص/١٧.

على الناس ويكذب على الله))[1].

الثاني عشر: نسبهم وسيرتهم، وأخلاقهم[2]، فهم الأحسن في ذلك كله، وقد سأل هرقل أبا سفيان عن نسب رسول الله- ﷺ - فأجاب أبو سفيان: هو فينا ذو نسب، قال هرقل: كذلك الرسل تبعث في نسب قومها[3]، وقد قالت خديجة رضي الله عنها لرسول الله- ﷺ - أول نزول الوحي عليه: ((كلا والله لا يخزيك الله أبداً، إنك لتصل الرحم، وتصدق الحديث، وتحمل الكل، وتقرى الضيف، وتعين على نوائب الحق))[4]، وقد قال قوم صالح لصالح عليه السلام:﴿قالوا: يا صالح قد كنت فينا مرجواً قبل هذا﴾[هود ٦٢]. مع كمال أمانتهم وعدم غدرهم، وكان من أسئلة هرقل لأبي سفيان عن صفة النبي- ﷺ -: فهل يغدر؟ قلتَ: لا، قال هرقل: وكذلك الرسل لا تغدر))[5].

الثالث عشر: البشارة بمبعث خاتم الأنبياء -محمد رسول الله- ﷺ - في الكتب السابقة، فقد وردت صفته في التوراة والإنجيل، وذكر مكان ظهوره، وصفة أمته، وخاتم النبوة بين كتفيه على ظهره، وما يحصل له من الهجرة، والتمكين والنصر على أعدائه وظهوره على الدين كله، فكان ذلك كما أخبر الله، وقد أسلم بذلك كثير من أهل الكتاب. ولا يكون الخبر بذلك إلا من علام الغيوب، الذي بيده الأمر كله[6].

قال الله تعالى: ﴿وإذ قال عيسى بن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقاً لما بين يديّ من التوراة ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد﴾[الصف ٦].

ومما جاء من البشارات في الكتب السابقة:

١ - ((جاء الرب من سيناء وأشرق لهم من سعير، وتلألأ من جبل فاران))[7].

---

(١) تقدم تخريجه ص/ ٣١٤

(٢) انظر: الجواب الصحيح -لشيخ الإسلام ابن تيمية- ٤٣٧/٥، وانظر الشفا -للقاضي عياض - ١٠٧/١.

(٣) تقدم تخريجه ص/ ٣١٤

(٤) تقدم تخريجه ص/٢١٧ فهو جزء منه.

(٥) تقدم تخريجه ص/ ٣١٤

(٦) ينظر في هذا الكتب التي اعتنت بهذا الأمر - وما أكثرها- كالجواب الصحيح -لابن تيمية- ١٦٠/٥-٣١٨ وهداية الحيارى لابن القيم ص/١٠٧-١٣٢، وإظهار الحق لرحمة الله الهندي ١١١٦/٤-١٢١٣.

(٧) العهد القديم -سفر التثنية - الإصحاح ٣٣: العدد ٢.

والإشارة في قوله: ((جاء الرب من سيناء)) إلى مناجاة الله لموسى عليه السلام في طور سيناء، وقوله: ((أشرق لهم من سعير)). وسعير جبال بالشام ممتدة من البحر الميت إلى خليج العقبة، وهي الأرض التي كان هاجر إليها إبراهيم عليه السلام، وولد فيها عيسى عليه السلام، ففيه الإشارة إلى نبوة عيسى عليه السلام، وقوله: ((وتلألأ من جبل فاران)). المقصود بها جبال مكة قطعاً، لا كما يدعي المحرفون أن البشارة لعيسى عليه السلام، فجبل فاران المراد به جبل مكة. والمقصود به البشارة بمبعث النبي ﷺ وإليه الإشارة بقول الله تعالى: ﴿والتين والزيتون• وطور سينين• وهذا البلد الأمين•﴾[التين ١-٣].

والنص الدال على أن فاران هي مكة ماجاء في سفر التكوين في سيرة إبراهيم عليه السلام : ((....وابن الجارية أيضاً سأجعله أمة لأنه نسلك.... نادى ملاك الله هاجر من السماء وقال لها: مالكِ يا هاجر ، لا تخافي ، لأن الله قد سمع لصوت الغلام كما هو، قومي احملي الغلام وشدي يدك به، لأني سأجعله أمة عظيمة، وفتح الله عينها فأبصرت بئر ماء ، فذهبت وملأت القربة ماء، وسقت الغلام ، وكان الله مع الغلام فكبر ، وسكن في البرية ، وكان ينمو رامي قوس، وسكن في برية فاران، وأخذت له أمه زوجة من أرض مصر))[1] .

٢- ((أنا الرب، هذا اسمي، ومجدي لا أعطيه لآخر، ولا تسبحي للمنحوتات، هُوَ ذا الأوليات قد أتت والحديثات أنا مخبر بها، قبل أن تنبت أعلمكم بها، غنوا للرب أغنية جديدة تسبيحة من أقصى الأرض، أيها المنحدرون في البحر وملؤه والجزائر وسكانها، لترفع البرية ومدنها صوتها الديار التي سكنها قيدار، لترنم سكان سالع من رؤوس الجبال، ليهتفوا، ليعطوا الرب مجداً، ويخبروا بتسبيحه في الجزائر...))[2] . وتدل على نبوة النبي - ﷺ - من وجوه:

أ- ((غنوا للرب أغنية جديدة)) المراد به الشريعة الجديدة، وعيسى إنما جاء مكملاً لشريعة موسى عليهما السلام، فظهر انطباقها على الشريعة الخاتمة.

ب- ((قيدار)) هو الابن الأكبر لإسماعيل عليه السلام.

ج- ((سالع)) هو جبل سلع بالمدينة، وقد سكن النبي - ﷺ - المدينة وهي مهاجره.

د-النص ظاهر في عموم البعثة بذكر أقصى الأرض والبحر والجزائر... إلخ. وعموم البعثة لم تكن

---

(١) العهد القديم - سفر التكوين - الإصحاح ٢١: العدد : ٦-٢١.

(٢) العهد القديم - سفر أشعياء - الإصحاح ٤٢: العدد ٨-١٣، ٢١-٢٢.

إلا للنبي - ﷺ -[1].

٣- جاء في إنجيل متى: ((وقال لهم يسوع أيضاً: أما قرأتم قط في الكتب؟ الحجر الذي رفضه البناؤون هو قد صار رأس الزاوية، من قبل الرب كان هذا، وهو عجيب في أعيننا، لذلك أقول لكم: إن ملكوت الله ينزع منكم، ويعطى لأمة تعمل أثماره...))[2]. وهو دال على النبي - ﷺ - من وجهين:

أ- الإشارة إلى مبعث النبي - ﷺ - لأنه من ولد إسماعيل الذي رفضه أولئك، وهو القائل: ((مثلي ومثل الأنبياء من قبلي، كمثل رجل بنى بيتاً فأحسنه وأجمله، إلا موضع لبنة في زاوية من زواياه، فجعل الناس يطوفون به ويعجبهم البناء ويقولون: ألا وضعت هذه اللبنة فيتم البناء، قال - ﷺ -: فأنا اللبنة، جئت فختمت الأنبياء))[3].

ب- أن النص فيه نزع ملكهم وإعطاؤه لآخرين، يعملون بالشرع، وهذا منطبق على هذه الأمة.

والبشارات كثيرة جداً، وقصدت ذكر بعضها.

---

(١) انظر: اليهودية والمسيحية - د. محمد ضياء الأعظمي - ٣٦٧-٣٦٨.

(٢) العهد الجديد - إنجيل متى - الإصحاح ٢١: العدد ٤٢-٤٥.

(٣) أخرجه مسلم (١٧٩٠/٤) كتاب الفضائل - باب ذكر كونه - ﷺ - خاتم النبيين - رقم ٢٢٨٦.

المطلب الثاني

حقيقة المعجزة وشروطها

قال الجويني -رحمه الله-: ((المعجزة تكون فعلاً لله سبحانه وتعالى، خارقاً للعادة، ظاهراً على حسب سؤال مدعي النبوة، مع تحقيق امتناع وقوعه في الاعتياد من غيره، إذا كان يبغي معارضة))[1].

فهذا التعريف تضمن أربعة شروط للمعجزة وهي:

١- أن تكون فعلاً لله تعالى.

٢- أن تكون خارقة للعادة.

٣- ظهورها على حسب سؤال مدعي النبوة.

٤- عدم معارضتها.

وهذه الشروط مذكورة كذلك في كتب الكلام، بل ويزيدون عليها شروطاً أخرى[2].

الشرط الأول: أن تكون فعلاً لله تعالى:

ومراد الجويني بهذا أن لا تكون المعجزة صفة لله تعالى قديمة كوجوده تعالى ((إذ لا اختصاص للصفة القديمة ببعض المتحدين دون بعض))[3]، والمراد بكونها فعلاً لله تعالى كما شرح هو نفسه كلامه: ((والذي ذكرنا جارٍ فيما لا يقع مقدوراً للبشر))[4] هذا وقد زاد بعضهم قيداً آخر وهو ((أو قائم مقام الفعل)) ذلك لأن النبي إذا تحدى قومه بعدم تمكنهم من القيام، فلم يتمكنوا، كان ذلك عدم فعل وليس فعلاً، ووجهه الجويني بأنه فعل لأن ((القعود المستمر مع محاولة القيام هو المعجز))[5]. والقعود المستمر فعل.

مناقشة الشرط الأول:

---

(١) البرهان ١/١١٧ - فقرة ٦٤.

(٢) انظر: الغنية في أصول الدين للمتولي ص/١٥٠-١٥٢، والإرشاد للجويني ص/٢٦١-٢٦٦، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ٥٦٩-٥٧١، والمحصّل للرازي ص/٣٠١، وغاية المرام للآمدي٣٣٣-٣٣٤، والمواقف للإيجي ٣٣٩-٣٤٠، وشرح المقاصد للتفتازاني ٥/١١-١٣.

(٣) الإرشاد ص/٢٦١.

(٤) المصدر نفسه، وهذا يوافق الذي عند القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ص/٥٦٩.

(٥) الإرشاد للجويني ص/٢٦٢.

١- قولهم إن المعجزة تكون فيما لا يقع مقدوراً للبشر -أي أنه فعل لله تعالى- لا وجه له على مذهب الأشاعرة، إذ الحوادث كلها كذلك عندهم، فكل فعل هو مما ينفرد الرب بالقدرة عليه، حتى السحر والكهانة، فعلى هذا لا يبقى لذكر هذا القيد فائدة[1]، ولهذا عدل الآمدي والرازي عن هذا القيد[2].

وكذلك هذا القيد لا وجه له على مذهب المعتزلة القائلين بخلق القرآن، ولذلك قال القاضي عبد الجبار: ((فصح أن المعجز ليس من شأنه كونه من جهة الله تعالى، بل إذا جرى في الحكم كأنه من جهته تعالى كفى))[3]، ولذلك قال قبل هذا: ((المعجز ينقسم إلى ما لا يدخل جنسه تحت مقدور القدر كإحياء الموتى... وإلى ما يدخل جنسه تحت مقدور القدر، وذلك نحو قلب المدن ونقل الجبال... والقرآن من هذا القبيل))[4].

وهذا باطل لأن الله جل وعلا يقول: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾ [الإسراء ٨٨]، وقولهم هذا فاسد من أصله، لأنه مبني على معتقدهم في القرآن أنه مخلوق، وإن القرآن ليس مخلوقاً.

وأما قولهم عن النوع الثاني الذي يدخل جنسه تحت مقدور القُدَر، فإنهم يستفصلون عنه:

فإن أردتم أنه مما يقدر عليه الإنس والجن والملائكة بمعنى إحداثها فهذا باطل، ((بل الآيات خارجة عن مقدور جميع العباد الملائكة والجن والإنس))[5]، ذلك لأن الله هو المنفرد بالخلق والإتيان بالآيات وغير ذلك.

وإن أرادوا أن تلك الآيات تقع بكسب العباد فهذا أيضاً باطل ذلك أن ((النبوة لا تنال بكسب العبيد، ولا آياتها تحصل بكسب العباد))[6].

وإن أرادوا أنه يمكن أن يكون لهم فيها سبب، فإن الجن والإنس ينفى عنهم ذلك ((وإن كانت

---

(١) النبوات -لشيخ الإسلام ابن تيمية- ص/٦١، ٢٣٣.

(٢) انظر: محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص/٣٠١، وغاية المرام ص/٣٣٣، والنبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية ص/٢٣٣.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص/٥٦٩.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) النبوات ص/٤٣٨.

(٦) المصدر نفسه ص/٤٣٩.

الملائكة قد يكون لهم فيها سبب))[1] كخلق المسيح عليه السلام من غير أب، فجبريل كان مقدوره النفخ، وهكذا يقال ((في القرآن إنما يقدرون على النزول به لا على إحداثه، فهم يقدرون على الإتيان بمثله من عند الله، وأما الجن والإنس فلا يقدرون على الإتيان بمثله))[2] لا إحداثاً ولا تبليغاً ((لأن الله لا يكلم بمثله الجن والإنس ابتداء))[3].

الشرط الثاني: أن تكون المعجزة خارقة للعادة:

وهذا الشرط حصل فيه اضطراب، وسببه اختلافهم في مسمى العادة:

فإذا قيل إنها خارقة لعادة جميع البشر، كما قال الماوردي[4]: ((المعجز ما خرق عادة البشر من خصال لا تُستطاع إلا بقدرة إلهية، تدل على أن الله تعالى خصه بها تصديقاً على اختصاصه برسالته))[5]، فهذا حق، لأن الشعوذة والكهانة والسحر وإن كانتخارقة فهي مما يقدر عليه البشر بالتعلم، وتعينهم الجن على ذلك لأنها في مقدورهم.

فإذاً هي خارقة للعادة نسبياً لا لعادة سائر البشر، أما المعجزة فيشترط أن تكون خارقة لعادات جميع البشر عدا الأنبياء[6].

ومنهم من لم يشترط خرقها لعادة جميع البشر، وإنما ادعى أن مدعي النبوة إذا أتى بخارقة وتحدى قومه بأنهم لا يقدرون على معارضتها، فلم يقدروا، ثبتت نبوته.

وظاهر هذا المذهب أن السحرة والكهان يمكنهم أن يأتوا بمثل معجزات الأنبياء كما قال الآمدي: ((وأما أهل التحقيق فلم يمنعوا من جواز إجراء مثل ذلك على يدي من ليس نبياً... فإنه ما من أمر يقدر من الأفعال الخارقة وغير الخارقة إلا وهو مقدور لله تعالى أن يظهره على يدي من شاء من عباده على حسب إيثاره واختياره)) وضرب أمثلة للكرامات والسحر التي وقعت إلى أن قال: ((وليس ذلك مما يفضي إلى تكذيب النبي، إذ ليس شرط المعجزة أن لا يؤتى بمثلها، وإلا لما جاز أن

---

(١) المصدر نفسه ص/٤٤٣.

(٢) المصدر نفسه ص/٤٣٨.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) علي بن محمد بن حبيب البصري أبو الحسن-الشافعي المذهب- ولي القضاء - له تصانيف تشهد على فقهه كالحاوي، والأحكام السلطانية. (ت٤٥٠هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/٦٤)، وطبقات الشافعية الكبرى (٥/٢٦٧).

(٥) أعلام النبوة -للماوردي- ص/٢٩.

(٦) انظر: ص/٣٢٢والنبوات ص/٢٣٢.

يأتي النبي بما أتى به الأول))[1].

والجواب من عدة أوجه:-

الأول: إن القول بمساواة المعجزة للسحر والكهانة افتراء عظيم على الأنبياء وآياتهم، وتسوية بين أفضل الخلق وشرار الخلق[2] فيلزم مساواة النبي الصادق بالمتنبيء الكاذب، وقد قال الله تعالى:﴿فمن أظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق إذ جاءه أليس في جهنم مثوى للكافرين(والذي جاء بالصدق وصدق به أولئك هم المتقون﴾ [الزمر٣٢-٣٣].

الثاني: القول بجواز الإتيان بمثل المعجزة مطلقاً، يجعل الاستدلال بالمعجزة مشكوكاً فيه، إذ كيف يكون الخارق للعادة مرة دالاً على صدق الدعوى ومرة غير دال.

فإن قيل: يكون دالاً على الصدق إذا لم تمكن معارضته، يجاب بأنه عندئذ لا حاجة إلى وصفه بكونه خارقاً للعادة[3].

وأما الاستدلال بأن الأنبياء يمنكهم الإتيان بمعجزات متشابهة من عند الله فإنه يفيد اختصاص هذه الآيات بهم، وأن هذه الآيات لا يأتي بها إلا من كان نبياً، فجنس النبوة لها آياتها الخاصة[4]، وهذا يصلح رداً على من اشترط عدم الإتيان بمثلها مطلقاً من أصحابه الأشاعرة[5]، ولا شك أن تجويز إتيان الأنبياء بمثلها لا يدل على أن غيرهم يمكنه الإتيان بمثلها.

الوجه الثالث: إن آيات الأنبياء وبراهينهم هي علامات من الله تتضمن إعلام الله لعباده وإخباره بصدق أنبيائه، فعلى هذا فالآيات أدلة، والدليل لا يدل إلا إذا كان مختصاً بالمدلول عليه مستلزماً له، ويجب أن لا يكون أعم منه غير مستلزم له، بل إما أن يكون مساوياً له أو أخص منه، فإذا جُوِّز أن تكون خوارق السحرة والكهان كآيات الله، لم تكن دالة على صدق الأنبياء[6].

ولأجل ما توهمه المتكلمون من تساوي كل خوارق العادات، أنكر بعضهم وقوع الكرامات من

---

(١) غاية المرام ص/٣٣٥.

(٢) انظر: النبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية ص/٢٣٧-٢٣٨.

(٣) انظر: النبوات ٣٠٨-٣٠٩.

(٤) المصدر نفسه ص/٢٣٢.

(٥) انظر: غاية المرام ص/٣٣٤-٣٣٥.

(٦) انظر: النبوات ص/٣١٠.

الصالحين، وأنكروا تأثير السحر[1].

وعلى العموم لا يمكن أن تتساوى خوارق الأنبياء الذين هم أتقياء وأمناء، مع خوارق السحرة والكهان الكاذبين الفاجرين الذين يأمرون بالشرك والفسوق والمعاصي.

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن بعض محققي المتكلمين أعرض عن الشرطين المتقدمين، واقتصر على الشرطين الآتيين فقط فقال عن ((الشرط الثاني:)) ((والثاني لا حقيقة له، فإنهم لم يميزوا ما يخرق العادة مما لا يخرقها، ولهذا ذهب من ذهب من محققيهم إلى إلغاء هذا الشرط، فهم لا يعتبرون خرق عادة جميع البشر، بل ما اعتاده السحرة والكهان وأهل الطلاسم[2] عندهم يجوز أن يكون آية إذا لم يعارض، وما اعتاده أهل صناعة أو علم أو شجاعة ليس هو عندهم آية وإن لم يعارض، فالأمور العجيبة التي خص الله بالإقدار عليها بعض الناس لم يجعلوها خرق عادة، والأمور المحرمة أو هي كفر كالسحر والكهانة والطلسمات جعلوها خرق عادة، وجعلوها آية بشرط أن لا يعارض))[3].

الشرط الثالث: أن لا يمكن معارضتها:

وهذه خاصة المعجزة عندهم، لأنه بهذا الشرط والقيد يخرج السحر والشعوذة والكهانة إذ يمكن أن تعارض.

وهنا يُناقش هؤلاء المتكلمون الذين جوّزوا مساواة خرق العادة للأنبياء وغيرهم وأن الفرق هو عدم التمكن من المعارضة إذا أتى بها نبي بما يلي:

أولاً: إذا قلتم إن غير الرسول ممنوع مطلقاً من الإتيان بمثلها في أي زمان ومكان، قيل لكم هذا عدم، فمن أين يعلم الناس ذلك، ويعلمون أن كل كاذب فلا بد أن يمنع من فعل الأمر الذي اعتاده هو وغيره قبل ذلك أو أن يعارض[4].

ثانياً: إذا قلتم إن غير الرسول في ذلك المكان والزمان فقط ممنوع من الإتيان بمثلها، قيل لكم:

---

(١) انظر: الفصل -لابن حزم - ٥/٩٩-١٠٥، والمواقف للإيجي ص/٣٧٠.

(٢) الطِّلَسْمُ، أو الطِّلَّسْمُ: ((في علم السحر: خطوط وأعداد يزعم كاتبها أنه يربط بها روحانيات الكواكب العلوية بالطبائع السفلية بجلب محبوب أو دفع أذى، وهو لفظ يوناني لكل ما هو غامض مبهم كالألغاز والأحاجي، والشائع على الألسنة طَلْسَم - كجعفر-)) المعجم الوسيط ٥٦٢ - مادة: طلسم.

(٣) النبوات ص/٢٣٥.

(٤) انظر: المصدر نفسه ص/٣٠٨، و ص/٢٣٥.

هذا لا يكفي، لأن الواقع خلاف ذلك ((فما أكثر من ادعى النبوة أو الاستغناء عن الأنبياء وأتى بخوارق من جنس ما تأتي به السحرة والكهان، و لم يكن فيمن دعاه من يعارضه))[1] كالأسود العنسي[2] ومسيلمة[3] الكذابين لم يكن عندهما من يعارضهما .

ثالثاً: قولهم: شرط المعجزة أن لا تعارض يُلغي الشرط السابق الثاني، وهو أن يكون خارقاً للعادة، لأنه لا حاجة إليه عندئذ[4].

رابعاً: زعمهم أن خاصة المعجزة عدم التمكن من معارضتها، يؤدي إلى القول بأن ((الأمور المعتادة إذا لم تعارض كانت آية، وهذا باطل قطعاً))[5] وهذا يلزم الذين لم يلتفتوا إلى كونه خارقاً للعادة، ونقصد بالأمور المعتادة التي لم تعارض كطلوع الشمس من مشرقها.

الشرط الرابع: ظهورها على حسب سؤال مدعي النبوة:

هذا الشرط يتضمن عدة أوجه كما ذكر الجويني نفسه في كتبه الكلامية منها:

١ - أن يتحدى النبي بالمعجزة. ٢- مقارنتها الدعوى. ٣- ظهورها على وفق الدعوى[6].

فقد اشترطوا مقارنتها للتحدي، ويكفي في التحدي عند بعضهم مجرد دعوى النبوة مع المعجزة، ولا يشترط أن يقول: لا يأتي أحد بمثلها[7]، وقد ذكروا هذا القيد لإخراج الكرامات، إذ الجامع بين الكرامة والمعجزة خرق العادة، والفارق بينهما دعوى النبوة مع المعجزة، وعدمها مع الكرامة[8].

ولا شك أن هذا خلط بين مذهبين ؛ فإن بعضهم اشترط ظهور المعجزة مع دعوى النبوة فقط، وبعضهم اشترط مع ذلك التحدي بها، وعندئذ فالملاحظة على هذا القيد فيما يلي:-

---

(١) النبوات -لابن تيمية- ص/٢٣٦، وانظر فيه ص/ ٣٠٨ ، ٣١٩

(٢) هو: عبهلة بن كعب بن عوف العنسي - المتنبيء المشعوذ- كان أسلم مع القبائل اليمنية الأول - ثم ارتد وادعى النبوة في عهد النبي -ﷺ-، وقتل قبل وفاة النبي -ﷺ- بقليل ووصل خبر مقتله المدينة أول خلافة أبي بكر - رضي الله عنه - في آخر ربيع الأول. انظر: البداية والنهاية (٦/٣١١-٣١٤).

(٣) مسيلمة بن ثمامة بن كثير بن حبيب اليمامي - المتنبيء الكذاب المشعوذ- قتل في خلافة أبي بكر - رضي الله عنه - سنة ١١هـ. انظر: السيرة لابن هشام ٢/٥٧٦ والبداية والنهاية ٥/٤٦، ٦/٣٤٥.

(٤) انظر: النبوات -لابن تيمية- ص/٣٠٧.

(٥) المصدر نفسه ص/٣٠٨.

(٦) انظر: الإرشاد للجويني ٢٦٤-٢٦٥.

(٧) انظر: الإرشاد للجويني ص/٢٦٤ وشرح المقاصد ٥/١٢.

(٨) انظر: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد -للباجوري- ص/١٣٣.

١- إن المعجزة آية، والآية هي الدليل، والدليل دليل وإن لم يُستدل به، اللهم إلا في بعض الأدلة الوضعية - كما سيأتي تفصيله إن شاء الله[1] - وقد تقرر أن آيات الأنبياء مختصة بهم لا توجد إلا مع دعوى النبوة فقط، فقولهم إن الدعوى هي الفصل المخرج للكرامات لا وجه له[2].

٢- إن اشتراط من اشترط التحدي أو مقارنة دعوى النبوة، يخرج كثيراً من المعجزات كإظلال الغمام وتسليم الحجر وغير ذلك، فليست كل المعجزات اقترن بها التحدي ولا دعوى النبوة[3]. وهو يخالف صنيع أهل العلم المؤلفين في دلائل النبوة.

٣- إن القول باشتراط دعوى النبوة مع ظهور المعجزة قول بأن المدلول يكون جزءاً من الدليل وهذا غلط، فدعوى النبوة هي المدلول، والمعجزة هي الدليل، فإنهم جعلوا نفس دعواه واستدلاله والمطالبة بالمعارضة وتقريعهم بالعجز جزءاً من الدليل، وهذا غلط»[4] لأن الدليل مغاير للمدلول عليه، ليس المدلول عليه جزءاً من الدليل .

وأما اشتراط ظهورها على وفق الدعوى فاحتراز عما إذا قال: معجزتي نطق هذا الجماد، فنطق بأنه مفتر كذاب[5].

هذا وقد فرّق بعضهم بين صورتين كلتاهما خارقة للعادة، وذلك كإحياء ميت وبعد إحيائه نطق بتكذيب مدعي النبوة، وكنطق الجماد بتكذيب مدعي النبوة، فهاتان صورتان، فجعل الآمدي الصورة الأولى معجزة وإن اقترن بها تكذيب من أُحيي، ذلك لأن المعجزة تمت بالإحياء، وأما عدم اعتبار التكذيب، فلأنه مكلف يُتصور أن يقع منه التكذيب بخلاف الجماد، والتزم القاضي أبو بكر الباقلاني عدم اعتبارها معجزة في الصورتين لكونها مخالفة للدعوى[6].

وكلا المذهبين غير معقولين، لأن الأمور الخارقة لعادة جميع البشر لا تقع من السحرة والكهان والمشعوذين، لكن إن وقع ذلك فيما هو خارق لعادة بعض البشر كان دالاً على التكذيب بلا شك، مع توفر قرائن أخرى كالكذب والسحر والشعوذة.

---

(١) انظر: ص/ ٣٣٧

(٢) انظر: النبوات ص/٢٣٦.

(٣) انظر: غاية المرام ص/٣٣٧-٣٣٨ والنبوات ص/٢٣٦-٢٣٧، وشرح المقاصد للتفتازاني ١٢/٥.

(٤) النبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية ص/٢٣٧.

(٥) انظر: شرح المقاصد ١١/٥.

(٦) انظر: غاية المرام للآمدي ٢٣٣.

ولا شك أن هذا لازم المعجزة، لأنها لا تكون إلا للتصديق، ولذلك فإن كون المعجزة موافقة للدعوى ((وكونها خارقة للعادة، ولاتمكن معارضتها هو من لوازمها ليس هو أحداً مطابقاً لها ، والعلم بأنها مستلزمة لصدقهم قد يكون ضرورياً كانشقاق القمر وجعل العصا حية وخروج الناقة ، فمجرد العلم بهذه الآيات يوجب علماً ضرورياً بأن الله جعلها آية لصدق هذا الذى استدل بها ، وذلك يستلزم أنها خارقة للعادة وأنه لا يمكن معارضتها ، فهذا من جملة صفاتها لا أن هذا وحده كاف فيها .... والآية حدها ، أنها تدل على المطلوب ، وآيات الأنبياء تدل على صدقهم ، وهذا لا يكون إلا مع كونها مستلزمة لصدقهم ، فيمتنع أن تكون معتادة لغيرهم ، ويمتنع أن يأتي من يعارضهم بمثلها ، ولا يمتنع أن يأتي نبي آخر بمثلها .))[1]

---

(١) النبوات لشيخ الإسلام ص/٣٠٨ ـ ٣٠٩ .

المطلب الثالث

طرق الناس في وجه دلالة المعجزة

ذكر الأصوليون ثلاثة طرق من طرق الناس في وجه دلالة المعجزة على صدق النبي المدَّعي للرسالة، وهذه الطرق صحيحة في أصلها، ولكن لما كان بعض من قال بها له أصول فاسدة، تطرقت إليها إشكالات وسؤالات صعبة يعجز معها صاحبها من الاستدلال بالمعجزة على النبوة. وقبل أن أشير إلى تلك الإشكالات أذكر الطرق الممكنة في دلالة المعجزة على النبوة بإيجاز فهي:

١- طريق الحكمة. ٢- طريق القدرة. ٣- طريق العلم والضرورة. ٤-طريق العدل. ٥- طريق السنة والعادة. ٦-طريق الرحمة.

ويمكن جمعها كلها فيما يلي:

إن الله جل وعلا له صفات الكمال، ومن الطرق الدالة على ذلك قياس الأولى ؛ وإن من أرسل رسولاً و لم يجعل له آية وعلامة دالة على أنه مرسل من عنده عُدَّ نقصاً وعيباً وسفهاً، فلله المثل الأعلى، فهو الحكيم في أفعاله وأقواله، فلا بد أن يُعرف الناس ما يدلهم على صدق رسوله ويميزه عن الكاذب، وهكذا: ((فكل ما ترك من لوازم الرسالة إما أن يكون لعدم القدرة، وإما أن يكون للجهل والسفه وعدم الحكمة، والرب أحق بالتنزيه عن هذا وهذا من المخلوق، فإذا أرسل رسولاً فلا بد أن يعرفهم أنه رسوله، ويبين ذلك، وما جعله آية وعلامة ودليلاً على صدقه امتنع أن يوجد بدون الصدق، فامتنع أن يكون للكاذب المتنبيء، فإن ذلك يقدح في الدلالة، فهذا ونحوه مما يعرف به دلالة الآيات من جهة حكمة الرب))[1] ومن جهة قدرته، ومن جهة عدله كذلك؛ لأن إظهار المعجز على الكاذب تسوية بين الصادق والكاذب، وتؤدي هذه التسوية إلى تعذر التمييز بين الصادق والكاذب، وعندئذ يكون تكليف الناس بتصديق الصادق، وذمهم على ترك تصديقه واتباعه تكليفاً بما لا يطاق، وهذا خلاف العدل والحكمة والرحمة[2].

فالطرق المتقدمة – وهي الحكمة والعدل والرحمة والقدرة- كلها تدل على أن المعجزة دالة على صدق الرسول، ((فكيف إذا انضم إلى ذلك أن هذه سنته وعادته))[3] سبحانه وتعالى، وهذه الطريق – أعني طريق السنة والعادة- ((طريق برهاني ظاهر لجميع الخلق، وهم متفقون عليه، من يقول

---

(١) النبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية ص/٣٦٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه ص/٣٦٥.

(٣) المصدر نفسه /٣٦٥.

بالحكمة، ومن يقول بمجرد المشيئة، فإنه قد علم عادته سبحانه في طلوع الشمس والقمر والكواكب والشهور والأعوام، وعادته في خلق الإنسان وغيره من المخلوقات، وعادته فيما عرفه الناس من المطاعم والمشارب والأغذية والأدوية، ولغات الأمم كالعلم بنحو كلام العرب وتصريفه، والعلم بالطب وغير ذلك، كذلك سنته تعالى في الأنبياء الصادقين وأتباعهم، وفيمن كذبهم أو كذب عليهم، فأولئك ينصرهم ويعزهم ويجعل لهم العاقبة المحمودة، والآخرون يهلكهم ويذلهم ويجعل لهم العاقبة المذمومة، كما فعل بقوم نوح وعاد وثمود وقوم لوط وأصحاب مدين وفرعون وقومه، وكما فعل بمن كذب محمداً - ﷺ - من قومه قريش ومن سائر العرب وسائر الأمم غير العرب، وكما فعل بمن نصر أنبياءه وأتباعهم...))[1]، وهذه الطريق -أي طريق السنة- تدل ضرورة على أن المعجزة لأجل التصديق، ولهذا اختار بعض الناس القول بأن دلالة المعجزة على الصدق تعلم بالضرورة، وهو صحيح[2].

وبعد هذا العرض الموجز أذكر ما أورده الأصوليون من طرق الناس في وجه دلالة المعجزة على صدق النبي، فهم قد ذكروا طرق الأشعرية والمعتزلة، وفيما يلي بيان لطرقهما:

طريقتا الأشاعرة في وجه دلالة المعجزة:

أولاً: طريقة القدرة:

وعبارة الغزالي فيها: ((دليل صدقه - [أي الرسول - ﷺ -]، دلالة المعجزة على صدقه، مع استحالة إظهار المعجزة على أيدي الكاذبين، لأن ذلك لو كان ممكناً، لعجز الباري عن تصديقه رسله، والعجز عليه محال))[3].

وقد أورد الرازي إشكالات على هذا الاستدلال على أصل الأشاعرة، وحاصلها يرجع إلى أمرين[4]:

الأول: منع دعوى العجز عن إقامة المعجز على يد الصادق إذا قيل بإمكان إظهارها على يد الكاذب، وبيانه بالآتي وهو:

١- قولكم يستحيل إظهار المعجزة على يد الكاذب، فيه التسليم بأن الله عاجز عن هذا الفعل،

---

(١) المصدر نفسه /٣٩٥.

(٢) المصدر نفسه /٣٦٠.

(٣) المستصفى للغزالي ١٦٣/٢ [١٤١/١].

(٤) انظر: المحصول للرازي ٢٨٠/٤-٢٨١.

فلِمَ جاز نفي أحد العجزين دون الآخر؟.

٢- وأيضاً قولكم لو أظهر الله المعجز على يد الكاذب، يلزم عجزه عن إظهاره على يد الصادق، يرد عليه سؤال، وهو: هل هذا العجز لكون التصديق غير ممكن؟ إن قلتم لكونه غير ممكن، قيل لكم لا يتحقق وصفه بالعجز عن الممتنع كما تقرون أن الله لا يوصف بالعجز عن خلق نفسه.

وإن قلتم هو ممكن بطل قولكم: يلزم من قدرة الله على إظهار المعجز على يد الكاذب عجزه عن تصديق الرسل.

الثاني: الإشكال الثاني الذي أورده الرازي أنه لا يقبح من الله شيء فيجوز أن يفعل كل مقدور له، ومن ذلك إظهار المعجزة على يد الكاذب. فلا تكون المعجزة دالة على التصديق.

وقد حاول الأشاعرة جاهدين الخروج من هذين الإشكالين، ولكن دون جدوى، فمن ذلك قولهم: إن المراد من الاستحالة عدم الوقوع، سواء كان ذلك المستحيل ممتنعاً في ذاته، أو ممكناً ولكنه غير واقع لوقوع ضده، فصار مستحيلاً لغيره، فكذا إظهار المعجزة على يد الكاذب كان أمراً محالاً لكونها وقعت لتصديق مدّعي النبوة كما هو ظاهر[1].

ولكن هذا الكلام عليه اعتراضات:

١- إن هذا الكلام فيه دور، إذ المطلوب: إقامة الدليل على عدم اقتدار الله على إظهار المعجزة على يد الكاذب، فلا بد من النظر أولاً هل هذا الفعل محال أولا؟ فإنه ((لا يستدل باقتداره على تصديق الرسل على عدم قدرته على إظهاره على يد الكاذب، لأن ذلك تصحيح الأصل للفرع، وهو دور))[2].

٢- ظاهر جوابهم الاستدلال بعادة الله في إظهار المعجزة على يد الصادق دون الكاذب، والعادة -عندهم- يجوز خرقها بلا سبب ولا حكمة، فإذن يجوز على أصلهم إظهار المعجزة على يد الكاذب، خاصة أنهم حملة لواء إنكار الحكم المقصودة للرب الحكيم في أفعاله وأقواله. وعندئذ يبقى الدليل غير مختص بالتصديق، بل يكون مشتركاً، فلا يكون حينئذٍ دليلاً على التصديق، وخلاصة الاعتراض أنهم بين إثبات عموم القدرة، فيلزم عدم اختصاص الدليل، وبين نفي القدرة على

---

(١) انظر: التحصيل من المحصول للأرموي ١/١٠٧-١٠٨، ونفائس الأصول للقرافي ٢٨٧٤/٧ والكاشف عن المحصول للأصفهاني ص/٤٤٢ القسم الخامس، ونهاية الوصول للهندي ٢٧٦١/٧-٢٧٦٢.

(٢) قاله الرازي في المحصول ٢٨٠/٤.

التكذيب، فيبطل استدلالهم على شمول القدرة[1].

وقد أجاب النقشواني[2] بإجابة هي أحسن من إجابات شارحي المحصول ومختصريه فقال: ((العجز عن تصديق الرسول يوجب تعطيل فائدة الرسالة، وذلك يؤدي إلى تفويت الحكمة- التي هي غاية خلقه نوع البشر- ولا كذلك العجز عن إظهار المعجز على يد الكاذب، فإن ذلك كمال في المعنى، وإن كان مستبشعاً في اللفظ))[3]، فهو اختار أن نفي العجز عن التصديق أولى من نفي العجز عن التكذيب، وعلل ذلك بالحكمة، والتعليق عليه:

١- يُسلّم له أن إظهار المعجز على يد الكاذب يؤدي إلى ((تعطيل الرسالة وتفويت غاية الإيجاد)).

٢- قوله ((إنه عاجز عن إظهارها على يد الكاذب، وأن ذلك كمال في المعنى، وإن كان مستبشعاً في اللفظ)) يقال له: عدم إظهارها على يد الكاذب ليس للعجز، وإنما للحكمة التي ذكرها، ولو قال: يمتنع إظهارها على يد الكاذب لأجل الحكمة، لكان صواباً، فعبارته مستبشعة حقيقة.

ويبدو أن القرافي قد ظهر له ضعف هذه الطريقة، فخرج عن إيراد الرازي باختيار طريقة الضرورة، بل وبالقرائن الدالة على التصديق دون الاعتماد على المعجزة وحدها، فإنه قال مجيباً عن الإلزام بالدور المذكور سابقاً مسلماً حصول الدور في الطريقة نفسها: ((لكن لا يلزم حينئذ انحصار طرق الصدق في تصديق المرسل، بل بالقرائن الحالية كما تقدم بيانه))[4].

ثانياً: طريقة الضرورة:

وهذه الطريقة أجود من سابقتها[5]، وقد ذكرها إمام الحرمين فقال: ((ووجه دلالتها يقرب من إشعار قرائن الأحوال بالعلوم البديهية، فإذا قال من يدعي النبوة: قد علمتم رباً مقتدراً على ما يشاء،

---

(١) انظر: النبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية ٣٨١، ٣٩٢.

(٢) أحمد بن أبي بكر بن محمد - له شرح منطق الإشارات لابن سينا، وتلخيص المحصول للرازي - توفي سنة ٦٥١هـ، واتهمه الأصفهاني شارح المحصول بالقول بالتناسخ! انظر: تاريخ مختصر الدول - لابن العبري - ٢٧٢-٢٧٣، ومعجم المؤلفين ١/١٧٨، والكاشف عن المحصول - للأصفهاني - القسم الثاني: ٢/٥٥١-٥٥٣، ٣/١٠١٦.

(٣) تلخيص المحصول للنقشواني ص/٧٢٦.

(٤) نفائس الأصول ٧/٢٨٦٩، وسيأتي -إن شاء الله- نقل كلامه الذي أحال عليه ص/ ٣٣٥

(٥) انظر: النبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية ص/٣٨١.

وتحققتم أن إحياء الموتى ليس مما يدخل تحت مسالك الحيل ومدارك القوى البشرية وإنما ينفرد بالقدرة عليه إله الخلق تعالى، ثم يقول: أي رب، إن كنت صادقاً في دعواي فأحي هذه العظام الرميم، فإذا ائتلفت وتمثلت شخصاً ينطق، فلا يستريب ذو لب في أن ذلك جرى قصداً إلى تصديقه، وهذا يناظر ما ضربه القاضي أبو بكر -رحمة الله عليه- في كتبه مثلاً، حيث قال: إذا تصدى ملك للداخلين عليه في مهم سنح، وأخذ الناس بمجالسهم، وتأزر المجلس بأهله، ثم قام قائم بمرأى من الملك ومسمع، فقال: أنا رسول الملك إليكم، وآية رسالتي أن ألتمس من الملك أن يقوم ويقعد خارقاً عادته المألوفة، فيفعل، ثم يقول: أيها الملك إن كنت رسولك فصدقني بقيامك وقعودك، فإذا طابقه الملك، قطع الحاضرون بتصديقه إياه، من غير فكر وروية، وانصرفوا واثقين على ثلج من الصدور، وهذا ليس قياساً وإنما أثبتناه مثلاً وإيناساً، وإلا فإظهار المعجزة على شرطها بهذه المثابة، يفيد العلم بصدقه ضرورة من غير احتياج إلى نظر))[1].

والتعليق في النقاط الآتية:

١- قوله إن هذا الطريق ((يفيد العلم بصدقه ضرورة))، صحيح، وهو الأصل، لكن لا يبعد أن يحتاج بعض الناس إلى شيء من النظر في إفادتها لكثرة الشبهات[2].

٢- تمهيده بكون المخاطب عالماً بالرب أولاً حتى ينظر في دلالة المعجزة على الصدق، ليس بلازم، فإن المعجزة من جنس الحدث الذي لا بد له من محدث، بل أقوى لغرابتها، فتدل على مجموع الأمرين معاً - أعني الربوبية والرسالة كما تقدم مستوفى[3].- وإن أراد أن ذلك العلم كان بالفطرة والضرورة فلا إشكال[4].

٣- إنه مع صحة هذه الطريق، إلا أنه قد بقي إشكال على نفاة الحكم، عليهم حله، حتى يستقيم لهم الاستدلال، وهذا الإشكال ذكره إمام الحرمين، وحاول الإجابة عنه فقال: ((فإن قيل: أيتصف الرب سبحانه وتعالى بالاقتدار على أن يظهرها على يد كذاب مع ما يعتقد في العقيدة من أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء؟ قلت: معتقدي وجوب وصف الرب سبحانه بهذا لا محالة. فإن قيل: فما المانع من وقوع ذلك وكل مقدور ممكن الوقوع، وإنما لا يقع خلاف المعلوم من حيث

---

(١) البرهان للجويني ١/١١٧-١١٨. واختارها التبريزي في تنقيح المحصول ١/٣٤.

(٢) انظر: النبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية ص/٣١١، ٣٢٣، ٣٦٠، والبحر المحيط للزركشي ١/٦٠.

(٣) انظر: ص/ ٣٨- ٤٢

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٣٠٧/٧.

علمناه معلوماً؟ فبأي مسلك يتوصل إلى أن من يعتقد صادقاً هو كذلك؟ وما يؤمن كونه كذاباً، ومراد الباري سبحانه وتعالى يعضده بخوارق العادات إظهاراً للضلالات وإغواءً للخلق؟ وهذا لا يليق بقدر هذا الكتاب، ولكن إذا انتهى الكلام إليه نثبت بديعة شافية: ونقول: قد أجرينا في أدراج الكلام، أن المعجزات تجري مجرى قرائن الأحوال، والرب سبحانه وتعالى قادر على ألا يخلق لنا العلم الضروري بخجل الخَجِل عند ظهور قرائن الأحوال، بل هو قادر على أن يخلق عندها الجهل، ولكن تجويز ذلك لا يغض من يقيننا بالعلم الحاصل، ولو فرض خرق هذه العادة، لعدم العاقل مذاق هذا العلم، وكذلك لو فرضنا ظهور المعجزة على حقها، لحصل العلم ضرورياً عندها مع سبق العلم بالصانع، واعتقاد أنه المقتدر بقدرته على هذا الفن، كقدرته على كل شيء، وما أُتي منكر لصدق نبي حق إلا من جهات: منها التردد في إثبات صانع مختار، ومنها: اعتقاد الواقع تخييلاً، ومنها: اعتقاده موصولاً إليه بالغوص على العلوم والإحاطة بالخواص، فأما من لم تخطر له هذه الفنون، وهُدي للحق الواضح، واعتقد أن المعجزة فعل الله، ولا يتوصل إلى مثلها محتال، وقد وقعت على موافقة الدعوى؛ فإنه لا يستريب مع ذلك في صدق من ظهرت عليه المعجزة، ولو خرق الله سبحانه وتعالى العادة في إظهارها على أيدي الكذابين، لانسلت العلوم عن الصدور، كما سبق تمثيله في قرائن الأحوال))[1].

والتعليق على هذا الكلام في النقاط الآتية:

١- إن الإشكال الذي أورده لا يرد إلا على نفاة الحكمة الذين يقولون إن الله لا يفعل شيئاً لشيء أو بشيء، وإنما لمطلق المشيئة، أما مثبتوها فيقولون إن الله أظهر المعجزة لأجل التصديق، ولذلك فإن إجابة إمام الحرمين في أصلها صحيحة، ولكنها تصادم أصلاً له -وهو نفي الحكمة[2]- وكذلك هذا الإشكال لا يرد على من يقول إن صدق الرسول يمكن أن يعرف بطرق أخرى غير المعجزة[3].

٢- هو قد أشار إلى مذهبه في نفي الحكمة المقصودة بقوله: ((كل مقدور ممكنُ الوقوع، وإنما لا يقع خلاف المعلوم من حيث علمناه معلوماً)) فإنه لم يقل: وإنما لا يقع خلافُ الحكمة، وقصر ذلك على ما هو خلاف المعلوم، والصواب أنه لا تعارض إذا قيل الممكن المقدور لم يفعله الله لكونه لم

(١) البرهان للجويني ١/١١٨-١١٩.

(٢) انظر: النبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية ص/٣٨١.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٩/٤٠.

يشاء حكمةً منه وعلماً منه بعدم وقوعه[1].

وبالجملة فهذه الطريقة جيدة وصحيحة، لكن بعض الفرق يصعب عليهم الاستدلال بها لوجود أصل لهم يصادمها.

وقد أورد القرافي المثال الذي نقله إمام الحرمين، وأجاب عن الإشكال الوارد عليهم بنحو ما أجاب به إمام الحرمين، بل وذهب إلى أبعد من ذلك بذكر طريقة سديدة كاملة لا يتطرق إليها إشكال، فقال ذاكراً الطريقتين: ((الخارقة قرينة تفيد في مجرى العادة القطع بصدق الرسول، وأنه لو لم يكن صادقاً لما خرق العوائد، مضافاً إلى قرائن الأحوال من سجاياه الكريمة، وفرط ميله إلى الصدق بطبعه، وفرط نفوره من الكذب، وزهده في الدنيا،، وبعده عن طلب الرئاسة إلى غير ذلك من القرائن الحالية التي هي وحدها تفيد العلم بصدقه، ولذلك لم يحتج الصديق -رضي الله عنه- في إيمانه غيرها، فقال له: أُبعثت؟ فقال: نعم، قال: صدقت ؛ لعلمه بأنه بالضرورة لا يقول إلا حقاً.... والقرينة قد تدل على صدق القائل وإن لم تدل على تصديق غيره له))[2].

والتعليق:

١- إجابته المماثلة لإجابة إمام الحرمين قد علم ما يلزمهم فيها.

٢- إجابته الثانية أن ((القرائن الحالية... وحدها تفيد العلم بصدقه)) كلام في غاية القوة[3].

٣- قوله: ((والقرينة قد تدل على صدق القائل، وإن لم تدل على تصديق غيره له)) يريد به أن القرينة وحدها لا يلزم معها أن يُصدق المكلف، وإن دلت على صدق النبي، ذلك لأن الله جعل شرعاً إظهار الآية هو اللازم للتصديق[4]، لقول الرسول - ﷺ -((ما من الأنبياء من نبي، إلا آتاه الله من الآيات ما به آمن الناس، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إليّ -))[5]، لكن عبارة القرافي ((وإن لم تدل على تصديق غيره له)) لا تخلو من بحث، بل الحق أنها دالة على تصديق الله له.

ثالثاً:طريقة الحكمة:

وينسبها الأصوليون للمعتزلة، وحقها أن لا تقصر عليهم، لأنه إن لم يثبت أحد حكمة الله وعدله

---

(١) انظر: النبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية ص/٣٧٢-٣٧٣.

(٢) نفائس الأصول للقرافي ٧/٢٨٦٨.

(٣) انظر: النبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية ص/ ٣٦٠-٣٦١.

(٤) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٤/١٨٨.

(٥) تقدم تخريجه ص/ ٣٩

ما أمكنه الاستدلال على أن المعجزة للتصديق، وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: ((وكما لا بد من اعتبار هذه الشرائط[1] في المعجز حتى يدل على صدق من ظهر عليه، فلا بد من اعتبار أن يكون من جهة فاعل عدل حكيم، أو في الحكم كأنه من جهته على ما سبق[2]، فإنه لو لم يكن كذلك لم يكن في المعجز دلالة على صدق أحد، وإنما قلنا ذلك لأن دلالة المعجز على ما يدل عليه بطريقة التصديق؛ ألا ترى أن من ادعى بحضرة ملك أنه رسوله إلى الرعية، وجعل الدلالة على صدقه أنه متى أراد وضع التاج على رأسه فعل، فإنه متى فعل ذلك كان بمنزلة أن يقول له: صدقت في دعواك، وإذا كان هذا هكذا، فلو جوزنا أن يكون هذا المعجز من جهة من يصدق الكاذب لا يمكننا أن نعلم صدق من ظهر عليه، ولهذا قلنا: إن هؤلاء المجبرة[3] لا يمكنهم أن يعرفوا النبوات لتجويزهم القبائح على الله تعالى))[4].

ولكن مع صحة هذه الطريق وكمالها، إلا أنه من المناسب ذكر القول بأن المعتزلة لا يثبتون حكمة هي صفة تعود للرب تعالى، وإنما يجعلونها مخلوقة منفصلة عنه، وهذا خطأ، كما أخطأوا لما ظنوا أن إثبات الحكمة يقتضي إنكار خلق الله لأفعال العباد.

وإنما نبهت على هذا حتى لا يظن أنهم مصيبون بإطلاق في إثبات الحكمة.

---

(١) تقدم ذكرها عنده وهي أربعة ؛ أن يكون المعجز من جهة الله أو في الحكم كأنه من جهته، وأن يكون عقيب الدعوى، وأن يكون مطابقاً للدعوى، وأن يكون ناقضاً لعادة من بين ظهرانيه، وقد تقدم التعليق عليها ص/ ٣٢٢

(٢) يقصد مثل القرآن، لأنه مخلوق عنده، وهذا فاسد كما تقدم ص/ ٢٠٨.

(٣) يعني بهم الأشاعرة.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص/٥٧١.

المطلب الرابع

نوع دلالة المعجزة

المذكور في كتب أصول الفقه أن للناس قولين فيها؛ فمنهم من يرى أنها عقلية، ومنهم من يرى أنها وضعية.

وقبل توجيه القولين، وبيان الصواب، يتعين بيان معنى الدليل العقلي والسمعي والوضعي، لتوقف المسألة على ذلك.

فالدليل السمعي: ((هو اللفظ المسموع ؛ وفي عرف الفقهاء: هو الدليل الشرعي، أعني الكتاب والسنة والإجماع والاستدلال، وأما عرف المتكلمين، فإنهم إذا أطلقوا الدليل السمعي فلا يريدون به غير الكتاب والسنة والإجماع.

والثاني العقلي: وهو ما دل على المطلوب بنفسه من غير احتياج إلى وضع كدلالة الحدوث على المُحدِث، والإحكام على العالِم))[1].

وأما الدليل الوضعي فهو ما دل على المطلوب بالمواضعة تخصيصاً، فهو لا يدل بوصف هو في نفسه عليه، مثل العبادات الدالة على المعاني في اللغات[2].

وهذا أوان الشروع في المقصود.

القول الأول: دلالة المعجزة دلالة وضعية:

ونسب هذا القول إلى أبي الحسن الأشعري، واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين وابن القشيري والآمدي[3].

وهم منعوا كونها سمعية وعقلية ليستقيم لهم القول بأنها وضعية وذلك فيما يلي:

١- قالوا: إن دلالتها غير سمعية ((لأن الدلالة السمعية متوقفة على صدقه - [أي الرسول]- فلو توقف صدق الرسول عليها لكان دوراً))[4].

٢-وقالوا: إن دلالتها غير عقلية، لأن ((ما دل عقلاً لم يسغ انقلابه عن كونه دليلاً، فلا يتقرر في العقول حدوث غير دال على مُحدِث، وأما الأدلة الوضعية فقد تتبدل المواضعة فيها فلا يؤول التبدل

(١) البحر المحيط للزركشي ١/٥٤.

(٢) انظر: التقريب والإرشاد للباقلاني ١/٢٠٥، والتلخيص للجويني ١/١٢٠، والبحر المحيط للزركشي ١/٥٤.

(٣) انظر: البحر المحيط للزركشي ١/٥٤-٥٥.

(٤) البحر المحيط للزركشي ١/٥٥.

فيها إلى أوصاف أنفسها))[1] وعندئذٍ قالوا:

((قد تقع الخوارق عند تصرم الدنيا مع عدم دلالتها على تصديق مدعي النبوة، فإنه لا إرسال ولا رسول إذ ذاك))[2]، ((وكذلك تظهر الكرامات على أيدي الأولياء من غير دلالة على صدق مدعي النبوة))[3]. ولأنه لا يمتنع في القدرة خلقها على يد الكذاب ((لشمول قدرته تعالى للممكنات بأسرها))[4]. إذاً فيمكن إرجاع اختيارهم لكونها غير عقلية لأمرين[5]:

الأول: أنهم جعلوا خرق العادة أصلاً مشتركاً بين المعجزة وغيرها من الكرامات والسحر، فلا يدل الخارق للعادة إلا بتوفر شروط، قد تقدم ذكرها.

الثاني: أنهم جوّزوا أن يفعل الله كل شيء ممكن، وأن فعله هو لمحض المشيئة، ونفوا الحكمة المقصودة له في أفعاله، فيمكن على أصلهم صدور المعجزة من غير النبي.

وعلى هذا فإن دلالة المعجزة ليست عقلية.

٣-وعليه فإن ((دلالتها على صدقه غير خارج عن الدلالات الوضعية النازلة منزلة التصديق، فكانت نازلة من الله منزلة قوله: (صدق).))[6]

المناقشة:

أولاً: قولهم إنها غير سمعية لتوقف السمع عليها، قول صحيح إذا أريد أن الدليل السمعي خبر مجرد لم يشتمل على برهان دال على الصدق. لكن بعض المعجزات مثل القرآن مشتمل على الدلالة على صدق نبوة النبي- ﷺ - وهو سمعي باتفاق - ويدل لذلك أن الله جل وعلا قال:﴿لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيداً﴾ [النساء ١٦٦] فقوله: ﴿أنزله بعلمه﴾ يحتمل أن يكون المراد: أنزله مشتملاً على علمه المختص به[7]، ((وإذا ثبت أنه أنزله بعلمه تعالى، استدللنا بذلك على أن خبره حق، وإذا كان خبراً بعلم الله، فما فيه من الخبر يستدل به

---

(١) التلخيص -لإمام الحرمين- ١٢١/١.

(٢) البحر المحيط للزركشي ٥٥/١.

(٣) شرح المواقف للجرجاني ١٨١/٢.

(٤) المصدر نفسه ١٨٢/٢.

(٥) انظر: النبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية ص/٦٥.

(٦) البحر المحيط للزركشي ٥٥/١.

(٧) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٥٨٩/١، وتيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ص/١٧٨.

عن الأنبياء وأممهم، وتارة عن يوم القيامة وما فيها، والخبر الذي يستدل به لا بد أن نعلم صحته من غير جهته، وذلك كإخباره بالمستقبلات فوقعت كما أخبر، وكإخباره بالأمم الماضية بما يوافق ما عند أهل الكتاب من غير تعلم منهم، وإخباره بأمور هي سر عند أصحابها...))[1] ويحتمل أن يكون المراد: أنزله صادراً عن علمه، فيكون في الآية الإشارة على وجه الشهادة[2]، فإن الله من سننه أن ينصر أولياءه ويمكنهم، وهو سبحانه يعذب من لم يتبع الرسل، وقد يؤخرهم، لكن في دعوى النبوة خاصة، فإن سنة الله أن يفضح الكاذب ويبين للخلق ما به يبين كذبه[3]. كما قال الله تعالى:﴿أم يقولون افترى على الله كذباً فإن يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل ويحق الحق بكلماته إنه عليم بذات الصدور﴾ [الشورى ٢٤].

ثانياً: قولهم إن الدليل الوضعي يمكن أن يتبدل، فهذا لا يصح قطعاً، لأن الله سمى ما يستدل به على صحة النبوة آيات، وبراهين، وبينات، كما قال الله تعالى عن آيات موسى عليه السلام:﴿وأدخل يدك في جيبك تخرج بيضاء من غير سوء في تسع آيات إلى فرعون وقومه إنهم كانوا قوماً فاسقين﴾ [النمل ١٢] وقال أيضا:﴿فذانك برهانان من ربك﴾ [القصص ٣٢] وهما آيتا العصى واليد، وقال:﴿وآتينا عيسى ابن مريم البينات﴾ [البقرة ٨٧، ٢٥٣] وقال:﴿أتتهم رسلهم بالبينات﴾ [التوبة ٧٠] - فكيف تُساوي المعجزة بالحد والحقيقة مخارق السحرة وكرامات الأولياء؟ فهذا أمر معلوم الفساد، وأيضاً إنه على هذا التقدير لا تبقى للدليل دلالة لنفيهم اختصاصه بالمدلول، فالدليل لابد أن يستلزم المدلول ويختص به، فإذا قيل باشتراكه ، لم يبق دليلاً[4]. على أننا ننبه هنا على أن آيات الأنبياء كبرى وصغرى، فالكبرى مختصة بهم بجنسها، وأما الصغرى فقد تكون للصالحين كإكثار الطعام، لكن الأنبياء يمتازون عن غيرهم في قدرها وكيفيتها.فزعم هؤلاء أن كرامات الأنبياء تقع من غير دلالة على صدق مدعي النبوة، مستدرك من جهتين ؛ من جهة أنها دالة على نبوة النبي الذي اتبعه من جرت الكرامة على يده، ومن جهة أنها لا تلتبس بمعجزة الأنبياء، لأنها لا تساويها

---

(١) قاله شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع فتاويه ١٩٨/١٤.

(٢) انظر: جامع البيان للطبري ٣١/٦/٤، وفتح القدير للشوكاني ٥٣٩/١، وتيسير الكريم الرحمن للسعدي ص/١٧٨.

(٣) انظر: النبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية ص/٤٤٣.

(٤) انظر: النبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية ص/٦٥.

سواء في جنسها، أوقدرها وكيفيتها[1].

ويناقشون فيما أتوا به من أدلة:

١- قولهم: ((إن الخوارق تقع عند تَصَرُّم الدنيا - ويعنون بها أشراط الساعة- مع عدم دلالتها على تصديق مدعي النبوة)) ممنوع، لأن أشراط الساعة مما أخبر بها رسول الله- ﷺ - من الغيب المستقبل، فعند حدوثها، تدل قطعاً على صحة خبره ومن ثم يستدل به على صحة نبوته[2]. وقولهم: ((فإنه لا إرسال ولا رسول إذ ذاك)) هو لاعتقادهم أن شرط صحة الاستدلال بالمعجزة مقارنتها للدعوى. وهذا الشرط ليس لازماً لكل الآيات، والأئمة والمصنفون في دلائل النبوة قد ذكروا فيها ما ليس مقروناً بالتحدي ولا ما هو مقارن للدعوى. وذلك من رحمة الله بخلقه، فيكثر لهم من الآيات وينوعها لهم، قال الله تعالى:﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أَوَلَمْ يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾ [فصلت ٥٣].

٢- وقولهم: ((تظهر الكرامات على أيدي الأولياء من غير دلالة على صدق مدعي النبوة))، كلام غير مستقيم، إذ الذي عليه المحققون أن ما جرى كرامة لأتباع النبي هو من معجزات ذلك النبي، ويدل لهذا حديث النبي- ﷺ - عن المؤمن الذي يقتله الدجال، ففيه أن الدجال يقرب من المدينة -وهو محرم عليه أن يدخلها- ((فيخرج إليه يومئذ رجل هو خير الناس -أو من خير الناس- فيقول له أشهد أنك الدجال الذي حدثنا رسول الله- ﷺ - حديثه، فيقول الدجال أرأيتم إن قتلت هذا ثم أحييته أتشكون في الأمر؟ فيقولون لا، [وفي بعض الروايات أنه يسأل ذلك المؤمن: - بعد تعذيبه- أوما تؤمن بي؟ قال: فيقول: أنت المسيح الكذاب] قال: فيقتله ثم يحييه، فيقول حين يحييه: والله ما كنت فيك قط أشد بصيرة مني الآن، قال فيريد الدجال أن يقتله فلا يسلط عليه. [وفي بعض الروايات أنه بعد أن يقول له قم، فيستوي قائماً، قال: ثم يقول له: أتؤمن بي، فيقول: ما ازددت فيك إلا بصيرة، قال ثم يقول: يا أيها الناس إنه لا يفعل بعدي بأحد من الناس، قال: فيأخذه الدجال ليذبحه، فيُجعل ما بين رقبته إلى ترقوته نحاساً، فلا يستطيع إليه سبيلاً))[3].

---

(١) انظر: النبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية ص/٣٢٢.

(٢) انظر: النبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية ص/٣٤٦.

(٣) متفق عليه؛ أخرجه البخاري (١٠٩/١٣ مع الفتح) كتاب الفتن - باب لا يدخل الدجال المدينة - رقم (٧١٣٢) وأخرجه مسلم في صحيحه (٢٢٥٦/٤) - كتاب الفتن وأشراط الساعة - باب في صفة الدجال... رقم(٢٩٣٨).

فخبر الرسول - ﷺ - بالدجال وما يجري على يديه آية من آيات النبوة، وأما إحياء الدجال لذلك المؤمن فليس بخارقة لذلك الدجال لأمور ثلاثة:

١- إن الرسول - ﷺ - كان قد أخبر أصلاً بما يجري من ذلك، فالآية له، والدليل لا ينعكس، فلا يكون آية للدجال مع أنه أصلاً قد ادعى أمراً محالاً وهو الألوهية.

٢- إن ذلك المؤمن كذب الدجال قبل أن يقتله وبعد أن يقتله.

٣- إن الدجال قد عجز ثانية عن قتله، فلم يسلط عليه.

فدل ذلك على أن ما جرى كان آية للنبي - ﷺ - وليس لذلك الدجال، لكن بعض ما يجريه الله على يد الدجال هو من باب الفتنة التي تزيد المؤمن إيماناً -كما جرى لهذا المؤمن - وتزيد الكافر والمرتاب ضلالاً وكفراً، و لله الحكمة البالغة في ذلك.

والكرامة حاصلة لذاك الرجل المؤمن في شهادته بتكذيب الدجال تصديقاً منه بخبر الرسول - ﷺ - وكذلك في عجز الدجال عن قتله ثانياً وثبات المؤمن على إيمانه -بل زيادته منه- كرامة له، وهذه الكرامة حاصلة له بإيمانه بالرسول - ﷺ - وبالجملة فقصة الدجال وما يجري له يرد على دعوى المتكلمين أن الخوارق قد تقع غير دالة على النبوة، وأن الكرامات كذلك من جهتين:

١- من جهة أن الرسول -ﷺ- قد أخبر به، فخروجه يدل على صدق النبي-ﷺ-.

٢-ومن جهة أن الكرامة حصلت لذلك المؤمن بإيمانه بالرسول-ﷺ-وبإخباره أن ذلك سيقع فيدل على صدق النبي-ﷺ-[1].

القول الثاني: دلالة المعجزة على النبوة عقلية:

ذكر الزركشي من قال إن دلالة المعجزة عقلية فقال: إن ((الإمام[2] في الإرشاد[3] اختار أن دلالتها عقلية، وهو قول الأستاذ أبي إسحاق، وسيأتي عن ابن القطان[4] أيضاً))[5].

---

(١) انظر: النبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية ص/٣٤٦-٣٤٨.

(٢) هو إمام الحرمين الجويني.

(٣) هذا وهم لأنه قال في الإرشاد ص/٢٧٣:"المعجزة لا تدل على صدق النبي حسب دلالة الأدلة العقلية على مدلولاتها...".

(٤) أبو الحسين أحمد بن محمد بن أحمد البغدادي من كبار الشافعية، له تصانيف في أصول الفقه وفروعه، تفقه بابن سريج (ت٣٥٩هـ).

انظر: سير الأعلام (١٦/١٥٩)، والبداية والنهاية (١١/٢٨٦).

(٥) البحر المحيط للزركشي ١/٥٤-٥٥.

وقول ابن القطان هو: ((وعندنا أن دلائل العقول صحيحة بها ندري الأشياء، لأن العلم بالمعجزة إنما دل عليها العقل، وقال تعالى:﴿فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء﴾ [الأحقاف ٢٦] ولم يرد سبحانه بالأفئدة قطعة اللحم، وإنما أراد به التمييز، وبهذه الآية احتج على أن محل العقل الفؤاد))[١].

وهذا الكلام مستقيم صحيح.

وليعلم أنه عند التحقيق لا تعارض بين القولين - أعني القول بأن دلالة المعجزة وضعية، والثاني أنها عقلية - ؛ فإن ((الأدلة التي تدل بنفسها قد تسمى الأدلة العقلية، ويسمى النوع الآخر الأدلة الوضعية، لكونها إنما دلت بوضع واضع، والتحقيق أن كليهما عقلي إذا نظر فيه العقل علم مدلوله، لكن هذه تدل بنفسها، وتلك تدل بقصد الدال بها))[٢]، وتوجيه ذلك:

أن الأدلة التي تدل بنفسها نوعان[٣]:

١- ما يكون مدلولهالازماً لها دائماً كدلالة المخلوقات على الخالق، فيلزم من وجودها وجوده قطعاً.

٢- ما يكون مدلولها لازماً لها أمداً قصيراً أو طويلاً، كدلالة النجوم على الجهات والأمكنة، فهي دالة على ذلك ما دام العالم على هذه الصورة.

وأما الأدلة التي تدل بقصد الدال بها فهي نوعان كذلك[٤]:

١- ما يكون بالاتفاق والمواطئة بين اثنين فصاعداً. ومثاله: شعائر الناس في الحرب من الرايات وغيرها.

٢- ما لا يكون بالمواطئة والاتفاق، لكن يعلم ذلك من حال الدال كإرسال نعله مع شخص ليدل على صدقه مع عدم تقدم اتفاق على ذلك ومثاله إرسال النبي- ﷺ - أبا هريرة رضي الله عنه - ليخبر الناس أن من شهد الشهادتين خالصاً من قلبه دخل الجنة. والخبر فيه أن أبا هريرة قال: إن رسول الله-ﷺ - قال: ((يا أبا هريرة -وأعطاني نعليه- قال: اذهب بنعليّ هاتين فمن لقيت من

---

(١) البحر المحيط للزركشي ٥٩/١.

(٢) النبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية ص/٢٩١.

(٣) انظر: المصدر نفسه ص/٢٩١، ٢٩٢.

(٤) انظر: المصدر نفسه ص/٣٠١، ٣٠٣-٣٠٤، ٣٨٩.

وراء هذا الحائط يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً بها قلبه فبشره بالجنة))[1] ، وقال النووي: ((وفيه إرسال الإمام والمتبوع إلى أتباعه بعلامة يعرفونها ليزدادوا بها طمأنينة))[2].

وعليه نقول: إنه إذا قيل إن آيات الأنبياء من قبيل الأدلة الوضعية ((فهي إنما تدل مع قصد الرب إلى جعلها دليلاً))[3] وهذا كلام صحيح في أصله، لكن من كان أصله أن الله يفعل الشيء لا لأجل الشيء، فقد بطلت الأدلة القصدية عنده، ((وحقيقة الأمر أن الأدلة الجعلية القصدية لا بد فيها من إرادة الرب ومشيئته أن تكون أدلة، فلا بد أن يريد أن يجعل هذا الفعل ليدل، وهم لا يجوّزون أن يريد شيئاً لشيء، بل كل مخلوق هو عندهم مراد من نفسه لم يرد لغيره، فامتنع أن يكون يريد الرب جعل شيء دليلاً على أصلهم))[4]،وبشرط إثبات التلازم بين وجودها ودلالتها على الصدق دون غيره.

والمقصود هنا أنه لا مانع من تسمية دلالة المعجزة دلالة وضعية، لكن بشرط عدم إنكار حكمة الرب سبحانه وتعالى.

وكذلك نقول: إن جعل الله للمعجزات دليلاً على النبوة هو: ((بأن يجعل المدلول لازماً لها، فكل من ظهرت على يده كان نبياً صادقاً، فإن الدليل لا يكون دليلا إلا مع كونه مستلزماً للمدلول فيمتنع أن يكون دليلاً إذا وجد معه عدم المدلول، أو وجد ضد المدلول، فآيات الأنبياء الدالة على صدقهم يمتنع وجودها بدون صدق النبي، ووجودها مع مدعي النبوة كاذباً أعظم استحالة-))[5]، فلهذا الاستلزام أمكن القول بأن دلالة المعجزة عقلية[6].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ٥٩/١ كتاب الإيمان - باب من شهد أن لا إله إلا الله مستيقناً بها قلبه دخل الجنة رقم (٣١).

(٢) شرح النووي على مسلم ٢٤٠/١.

(٣) النبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية ص/٣٩٠.

(٤) المصدر السابق ص/٣٩٣.

(٥) النبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية ص/٣٩٠.

(٦) انظر: المصدر نفسه ص/٤٠٥.

المبحث الثاني

إثبات نبوة النبي الخاتم – ﷺ – ونسخ شريعته لما قبلها وثبوت أحكامها

والمقصود بهذا المبحث النظر في معجزة الرسول– ﷺ – الكبرى –وهي القرآن– من جهة القدر المعجز منه، ووجه إعجازه، وهل له معجزات أخرى أولا؟ ثم بعد ذلك النظر في أمور تتصل بهيمنة شريعته ونسخها للشرائع السابقة ؛ وذلك في نسخ هذه الشريعة لما قبلها من الشرائع ونزول عيسى –عليه السلام– آخر الزمان واضعاً للجزية هل ينافي ثبوت أحكام الشريعة؟ وذلك كله في خمسة مطالب:

المطلب الأول

أدلة نبوته –ﷺ –

أجمع المسلمون على أن الآية العظمى الدالة على نبوة النبي الخاتم – ﷺ – هي القرآن، ويدل لذلك قول الرسول– ﷺ – : ((ما من الأنبياء من نبي إلا آتاه الله من الآيات ما مثله آمن عليه الناس، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إليّ فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة))[1]، والقرآن هو الذي وقع به التحدي كما قال الله عز وجل:﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين﴾ [البقرة ٢٣]، وسيأتي البحث عن وجه إعجازه وغير ذلك في مطالب مستقلة –إن شاء الله–. لكن المقصود هنا بيان دلائل نبوته إجمالاً.والذي يدل عليه صنيع المتكلمين الأصوليين أنه يقتصر على معجزة القرآن كما سيتضح إن شاء الله–، ولترسم مسألتان هنا ببيان هذه الحقيقة: مسألة في كلام المتكلمين عن الاقتصار بمعجزة القرآن، والثانية في بيان الحق في تعدد دلائل نبوته[2].

المسألة الأولى: استغناء كثير من المتكلمين بمعجزة القرآن عما سواها من المعجزات.

ويدل لهذا أمران:

الأول: اشتراطهم في المعجزة مقارنتها للدعوى والتحدي بها والمنقول هو أن القرآن وحده الذي وقع به التحدي، وعليه فإنه لا آية سواه دالة على النبوة[3].

---

(١) تقدم تخريجه ص/ ٣٩

(٢) انظر: النبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية ص/ ٧٠.

(٣) انظر: ما تقدم ص/ ٣٢١ والمحصول للرازي ٦/ ١٢٠.

الثاني: لما كانت المسألة من الأصول، فإنه يشترط أن تنقل نقلاً متواتراً، وليس غير القرآن منقولاً نقلاً متواتراً، فإذن هو وحده المعجزة[1].

والمناقشة:

أما الأمر الأول: فإنه قد تقدم بيان عدم صحة اشتراط هذين الشرطين من ثلاثة أوجه ضمن مناقشة شروط المعجزة عند المتكلمين[2].

وأما الأمر الثاني: وهو النقل المتواتر، فبيانه أولاً:

إن الأصوليين ذكروا قاعدة وهي: أن الخبر يقطع بكذبه إذا روي آحاداً، وكان مما تتوافر الدواعي إليه، والمشارك في سبب العلم به خلق كثير[3]. فإنهم أوردوها للرد على الرافضة في بطلان الوصية على أحقية عليّ -رضي الله عنه- بالخلافة قبل الثلاثة رضي الله عنهم[4]، ثم ذكروا إجابات للرافضة، هي إشكالات واردة على تلك القاعدة، كان من ضمنها أنه قد وردت معجزات كثيرة غير القرآن، وهي منقولة نقل الآحاد، فيلزم إما بطلان القاعدة، وإما القطع بكذب نقل تلك المعجزات، وكلا الأمرين مشكل، وقد تنوعت الإجابات عن ذلك، أشهرها أنه قد حصل الاستغناء بمعجزة القرآن عن تلك المعجزات، إن كان قد رآها من يبلغ عددهم التواتر، وإن لم يكن قد كثر مشاهدوها فهي غير محل النزاع[5] وفيما يلي ذكر تلك المعجزات التي وردت في كتب الأصول، ثم بعد ذلك ينظر في مناقشة تلك الإجابات:

أولاً: انشقاق القمر[6].

وقد جاء في انشقاق القمر قول الله تعالى:﴿اقتربت الساعة وانشق القمر﴾ [القمر ١]: وجاء

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ١٧/٢ مع تعليقات الشيخ عفيفي.

(٢) انظر: ص/ ٣٢١ـــ ٣٢٨

(٣) انظر: البرهان للجويني ٣٨٠/١، والمستصفى للغزالي ١٦٧/٢ [١٤٢/١]، والمحصول للرازي ٢٩٢/٤-٢٩٣، والإحكام للآمدي ٤١/٢-٤٥.

(٤) وسيأتي البحث عنه - إن شاء الله - ص/ ٧٠٧

(٥) انظر: شرح العضد على ابن الحاجب ٥٧/٢، ونهاية السول -للأسنوي- ٢٧٧/٢، ومناهج العقول - للبدخشي - ٣١٣/٢-٣١٤، وتيسير التحرير ١١٥/٣-١١٦، وفواتح الرحموت ١٢٧/٢-١٢٨، وشرح الكوكب المنير ٣٥٧/٢-٣٥٨.

(٦) انظر المستصفى للغزالي ١٧٢/٢ [١٤٣/١]، والمحصول ٢٩٣/٤، والإحكام للآمدي ٤٢/٢، ونهاية الوصول - للهندي - ٢٧٨٢/٧، وفواتح الرحموت ١٢٧/٢.

الحديث فيه عن ستة من الصحابة فهو حديث متواتر[1].

وقال الحافظ ابن كثير: ((انشقاق القمر كان في عهد رسول الله- ﷺ - وقد وردت الأحاديث بذلك من طرق تفيد القطع)) [2].

وفيما يلي جمع ألفاظ تلك الروايات الصحيحة ليتضح زمان الانشقاق، وسببه، ومكانه، ومن رآه.

((أن أهل مكة سألوا رسول الله- ﷺ - أن يريهم آية، فأراهم القمر شقين حتى رأوا حراء بينهما))[3]، (فقال رسول الله- ﷺ -: ((اشهدوا اشهدوا))[4] ((اللهم اشهد))[5] (فقال كفار قريش أهل مكة: هذا سحر)[6]، (سحرنا محمد، فقالوا إن كان سحرنا فإنه لا يستطيع أن يسحر الناس كلهم)[7]، (انظروا السفار، فإن كانوا رأوا ما رأيتم فقد صدق، وإن كانوا لم يروا مثل ما رأيتم فهو سحر سحركم به، فسئل السفار - وقدموا من كل وجهة- فقالوا: رأينا)[8])).

وأما الإشكال الوارد هنا فهو ما نقل عن الرافضة: ((إن انشاق القمر معجزة تتوفر الدواعي على نقله لغرابته، ولتعلق الدين به، بل هو من أعظم المعجزات وأعجبها ؛ لأن سائر معجزات الأنبياء ونبينا -عليهم السلام- إنما هو التصرف في الأجسام العنصرية السفلية[9] والمخالف ربما يجوز عليها ما لا يجوز على الأجسام العلوية[10]، ولم ينقل عن أحد منهم أنه أظهر معجزته فيها، ثم إنه لم ينقل نقلاً متواتراً))[11].

والناس طائفتان تجاه هذا الإشكال، طائفة رأوا أنه لم يحدث الانشقاق أصلاً، قال إمام الحرمين

---

(١) انظر: نظم المتناثر في الحديث المتواتر -للكتاني- ص/٢٦٤.

(٢) البداية والنهاية -لابن كثير - ٧٧/٦.

(٣) البخاري - رقم (٣٨٦٨) عن أنس.

(٤) البخاري رقم (٤٨٦٥) عن ابن مسعود.

(٥) مسلم - رقم [٢٨٠٠ (٤٥)] ورقم (٢٨٠١) عن ابن مسعود وابن عمر.

(٦) البيهقي في دلائل النبوة (٢٦٦/٢) عن ابن مسعود.

(٧) أحمد في مسنده (٨١/٤-٨٢) عن جبير بن مطعم، والترمذي في سننه ٣٩٨/٥ - رقم (٣٢٨٩).

(٨) البيهقي في دلائل النبوة (٢٦٦/٢) عن ابن مسعود.

(٩) في المطبوع (العنصري السفلي) وهو خطأ.

(١٠) في المطبوع:(الأجسام العلوي) وهو خطأ.

(١١) نهاية الوصول للهندي ٢٧٨٢/٧.

الجويني: ((فأما انشقاق القمر، فذهب بعض علماء الإسلام إلى أن معنى قوله تعالى:﴿وانشق القمر﴾ [القمر ١] أنه سينشق عند قيام الساعة، وشهد لذلك ذكره مقترناً باقتراب الساعة، والشيء إذا تناهى قربه، يقام الماضي فيه مقام المستقبل، قال الله تعالى:﴿أتى أمر الله فلا تستعجلوه﴾[النحل ١]، وقد مال الحليمي إلى هذا المذهب))[١]، والظاهر أن إمام الحرمين نفسه قد تردد فيه بدليل حكايته لهذا القول والقول الآخر دون أن يختار شيئاً. وقد نقل كذلك عن عطاء والحسن[٢].

لكن هذا القول ضعيف جداً لما يلي:

١-إن لفظ (انشق) للماضي، فيحمل على هذا الظاهر، إلا إذا دل دليل على مخالفة هذا الظاهر، ولا دليل، وسياق الآية بعدها في قوله:﴿وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحرٌ مستمرٌ﴾ [القمر ٢] يشعر بوقوعها[٣].

٢- إن الآية يفسرها ما نقل تواتراً من انشقاق القمر على عهد رسول الله-ﷺ-.

٣- قال الزجاج: ((أجمع المفسرون -وروينا عن أهل العلم الموثوق بهم- أن القمر انشق على عهد رسول الله- ﷺ -، وزعم قوم عندوا عن القصد وما عليه أهل العلم: أن تأويله: أن القمر ينشق يوم القيامة، والأمر بيِّن في اللفظ وإجماع أهل العلم))[٤].

وقال ابن الجوزي[٥]: ((وعلى هذا جميع المفسرين، إلا أن قوماً شذوا فقالوا: سينشق يوم القيامة،.... وهذا القول الشاذ لا يقاوم الإجماع، ولأن قوله ﴿انشق﴾ لفظ ماض، وحمل لفظ الماضي على المستقبل يفتقر إلى قرينة تنقله ودليل، وليس ذلك موجودا))[٦].

وقال ابن كثير : ((وهذا أمر متفق عليه بين العلماء أي انشقاق القمر، قد وقع في زمان النبي-

---

(١) البرهان للجويني ٣٨٤/١.

(٢) نقل الواحدي ذلك عن عطاء انظر: فتح القدير ١٢٤/٥) - ونقله القرطبي ١٢٤/١٧ عن الحسن.

(٣) انظر: جامع البيان للطبري ٨٧/٢٧/١٣.

(٤) معاني القرآن وإعرابه ٨١/٥.

(٥) أبو الفرج عبدالرحمن بن علي - المشهور بابن الجوزي - إمام حافظ مفسر من شيوخ الحنابلة، ولد سنة ٥١٩هـ وتوفي سنة ٥٩٧هـ و لم يرض الأئمة تصانيفه في العقيدة. انظر: سير أعلام النبلاء ٣٦٥/٢١، وذيل طبقات الحنابلة ٣٩٩/١.

(٦) زاد المسير - لابن الجوزي - ٨٨/٨.

صلى الله عليه وسلم- وأنه كان إحدى المعجزات الباهرات))[1].

والطائفة الثانية قالوا: إن القمر قد انشق آية للنبي- ﷺ - في عهده - وهو الصحيح- لكنهم افترقوا فرقتين: منهم من قال: إنه قد روي آحاداً، و لم يتواتر، وحاولوا الخروج عن إشكال الرافضة بوجهين:

الأول: إن انشقاق القمر كان آية ليلية، فلعله لم يشاهده عدد يبلغ التواتر، خاصة إذا علمنا أنه لم ينقل أن أهل الأرض رصدوه، ولذلك فلا يستبعد عدم مشاهدة أكثرهم، على أن اختلاف المطالع له أثر في عدم رؤية كثير منهم له، أو وجد حائل يمنع رؤيته عند بعضهم.

والثاني: لو سُلِّم أنه رآه كثيرون، فالمعول عليه أنه لم يشاهده إلا القليل من الصحابة لا يبلغون عدداً كثيراً، وأما الكفار، فالحاضرون منهم يمكن أن يتواطؤا على كتمانه، وأما من لم يحضر فغير بعيد -إن رأوه وفاقاً- أن يحملوا ذلك على تشعب في أشعة البصر[2].

لكن بحسب سياق الروايات في انشقاق القمر، تبين أنه قد رآه عدد كثير، بل هذا هو المعقول لأن الكفار قد طلبوا الآية، فوقع التحدي بانشقاق القمر، ويستحيل في حكمة الله أن يفعل الله ذلك والناس بين نائم وغافل مدة لمح البصر دون دعوة لرؤيته ولا تنبيه لمشاهدته[3].

لكن الإجابة الصحيحة هي أن يقال: إنه قد تواتر نقله، فقد رآه ستة من الصحابة، وشاهده من كان حاضراً ومن لم يكن بمكة، كما دلت الروايات، والقرآن نفسه قد دل على حدوثه، فتواتر نقله حاصل قطعاً.

والفرقة الثانية التزموا كونه متواتراً، قال ابن كثير: ((قوله تعالى: ﴿وانشق القمر﴾ [القمر 1] قد كان هذا في زمان رسول الله- ﷺ - كما ورد ذلك في الأحاديث المتواترة بالأسانيد الصحيحة))[4]، واختار هذا ابن السبكي[5]، وهو الحق.

---

(1) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٤/٢٦١.

(2) انظر: البرهان للجويني ١/٣٨٤، والمستصفى للغزالي ٢/١٧٢ [١/١٤٣]، ونهاية الوصول للهندي ٧/٢٧٨٧، وفواتح الرحموت ٢/١٢٨ وانظر: الشفا -للقاضي عياض - ١/٣٩٩-٤٠٠.

(3) انظر تعليق الشيخ عفيفي على إحكام الآمدي ٢/٤٤ هامش رقم (٢).

(4) تفسير القرآن العظيم -لابن كثير- ٤/٢٦١، وذكر نحوه في تحفة الطالب ص/١٨٠.

ثانياً: حنين الجذع[1].

ومن ألفاظه عن جابر بن عبد الله -رضي الله عنهما- قال: ((كان المسجد مسقوفاً على جذوع من نخل، فكان النبي- ﷺ - إذا خطب يقوم إلى جذع منها، فلما صنع له المنبر، فكان عليه، فسمعنا لذلك الجذع صوتاً كصوت العشار، حتى جاء النبي- ﷺ - فوضع يده عليها، فسكنت))[2].

وللأصوليين فيه قولان: منهم من قال: إنه روي آحاداً، ومنهم من قال: إنه قد روي متواتراً، وهو اختيار ابن السبكي[3]، وقد نص على تواترها القاضي عياض[4]، وكذا الحافظ ابن كثير الدمشقي حيث قال: ((وقد ورد [يعني حديث حنين الجذع] من حديث جماعة من الصحابة بطرق متعددة تفيد القطع عند أئمة هذا الشأن وفرسان هذا الميدان))[5]. وقال: ((وهو حديث متواتر مفيد للقطع قطعاً)) [6].

وعلى هذا فإن هذا القول الأخير هو الصحيح[7].

ثالثاً: تسبيح الحصى[8].

وروي بألفاظ متقاربة منها: ((فتناول النبي- ﷺ - سبع حصيات، أو تسع حصيات، فسبحن في

---

(٥) انظر: فواتح الرحموت ١٢٨/٢، ولم أجده عنه في الإبهاج .

(١)انظر: العدة لأبي يعلى ١٤٤٤/٥، والمحصول ٢٩٤/٤، والإحكام - للإمدي - ٤٢/٢، ونهاية الوصول - للهندي - ٢٧٨٣/٧، وفواتح الرحموت ١٢٧/٢.

(٢) هو: متواتر - وأشير هنا إلى هذه الرواية، فقد أخرجها البخاري في صحيحه (٦٩٦/٦ مع الفتح) في كتاب المناقب - باب علامات النبوة - رقم (٣٥٨٥).

(٣) انظر: فواتح الرحموت ١٢٨/٢.

(٤) انظر: الشفا ٤٢٧/١.

(٥) البداية والنهاية -لابن كثير- ١٢٥/٦.

(٦) تحفة الطالب لابن كثير ص/١٨٦.

(٧) انظر: لقط اللآلئ المتناثرة في الأحاديث المتواترة -للزبيدي- ص/٢٨، نظم المتناثر من الحديث المتواتر - للكتاني- ص/٢١٠ وفيه نقل عن الحافظ ابن حجر أنه رواه عشرة من الصحابة - وانظر فتح الباري - لابن حجر- ٦٩٨/٦.

(٨) انظر:العدة لأبي يعلى ١٤٤٤/٥، والمحصول ٢٩٤/٤، والإحكام للآمدي ٤٢/٢، ونهاية الوصول للهندي ٢٧٨٢/٧، وفواتح الرحموت ١٢٧/٢.

يده حتى سمعت لهن حنيناً كحنين النحل...))[1].

رابعاً: تسبيح الطعام[2].

وفيه عن ابن مسعود -رضي الله عنه-: ((فلقد رأيت الماء ينبع من بين أصابع رسول الله-ﷺ-، ولقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل))[3].

---

(١) روي من حديث أبي ذر - رضي الله عنه -، وفي الإسناد إليه اختلاف شديد، وفيما يلي بيان ذلك:

أولاً: طريق الزهري، وقد اختلف عليه فيه، فرواه شعيب بن أبي حمزة عنه عن الوليد بن سويد، أن رجلا من بني سليم كبير السن عن أبي ذر - رواها الطبراني في مسند الشاميين ٢٤٦/٤ رقم (٣١٩٨) - وفي إسنادها مجهول كما هو ظاهر. ثم رواه صالح بن أبي الأخضر عن الزهري عن سويد بن يزيد عن أبي ذر، كما عند البزار (١٣٥/٣ كشف الأستار) رقم (٢٤١٣)، وخيثمة الطرابلسي في فضائل الصحابة (١٠٥-١٠٦)، وأبو نعيم في دلائل النبوة ٧٥٦/٢ رقم (٥٣٨)، والبيهقي في دلائل النبوة (٦٤/٦) والوليد بن سويد سكت عنه البخاري في التاريخ الكبير (١٤٤/٨)، وحكم بإرسال الحديث كأنه يرجح رواية شعيب، وصالح ضعيف (التقريب ٢٨٦٠).

وقال البيهقي:"وصالح لم يكن حافظاً، والمحفوظ رواية شعيب بن أبي حمزة عن الزهري... " (٦٤/٦) لكن أغرب الحافظ ابن حجر فقال في الفتح (٥٩٢/٦):"وأما تسبيح الحصى فليست له إلا هذه الطريقة الواحدة مع ضعفها"، فضعفها مسلم له، ولكن لها طريقان آخران:

ثانياً: ورواه الوليد بن عبد الرحمن عن جبير بن نفير عن أبي ذر: أخرجه البزار (١٣٦/٣ كشف الأستار) رقم (٢٤١٤) من طريق الزبيدي عنه به، وأخرجه الطبراني في الأوسط (٢٤٦/٤) رقم (٣١٩٨) وأبو نعيم من طريقه في دلائل النبوة (٥٥٥/٢) رقم ٣٣٨٠) من طريق داود بن أبي هند عنه به، وإسناد الطبراني رجاله ثقات، وفي إسناد البزار: إسحاق بن إبراهيم الحمصي (صدوق يهم (التقريب ٣٣٢)، وشيخ البزار: عمر بن الخطاب: صدوق (التقريب ٤٩٢٣) وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٢٩٩/٨): "رواه البزار بإسنادين ورجال أحدهما ثقات وفي بعضهم ضعف" فيظهر أن الحديث صحيح إن شاء الله.

ثالثاً: وله طريق أخرى: رواها ابن أبي عاصم في السنة (٥٢٩/٢) رقم (١١٤٦)، والطبراني في مسند الشاميين (٧٩/٣) رقم (١٨٣٧) من طريق عاصم بن حميد عن أبي ذر نحوه. وقال الألباني في تخريجه للسنة:"إسناده صحيح، لكن الشيخ وهم في حميد فظنه حميد بن عبد الرحمن، وإنما هو حميد بن عبد الله كما جاء مصرحا به في رواية الطبراني - وقد سكت عنه ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل (٢٢٤/٣) كما فيه عبد الحميد بن إبراهيم (صدوق ساء حفظه بعد ذهاب كتبه " (التقريب ٣٧٧٥) فإسناده ليس صحيحاً كما قال الشيخ الألباني، ولكن يشهد له ما قبله، فيكون الحديث بطرقه صحيحاً.

(٢) انظر: المحصول ٢٩٤/٤، والإحكام للآمدي ٤٢/٢، وفواتح الرحموت ١٢٧/٢.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (٦٧٩/٦ مع الفتح) كتاب المناقب: باب علامات النبوة رقم(٣٥٧٩).

خامسا: نبع الماء[1].

لخص ابن حجر كلام القاضي عياض فقال: ((هذه القصة رواها الثقات من العدد الكثير عن الجمع الغفير عن الكافة متصلة بالصحابة، وكان ذلك في مواطن إجتماع الكثير منهم في المحافل ومجمع العساكر، و لم يرد عن أحد منهم إنكار على راوي ذلك، فهذا النوع ملحق بالقطعي من معجزاته))[2].

وذكر ابن حجر أن هذا الحديث رواه خمسة من الصحابة، أنس، وجابر بن عبد الله، وعبد الله بن مسعود، و عبد الله بن عباس، وابن أبي ليلى -رضي الله عنهم- ذكر هذا اعتراضاً على القاضي عياض -والقرطبي كذلك- فقال: ((فعدد هؤلاء الصحابة ليس كما يفهم من إطلاقهما))[3].

ثم قال: ((وأما تكثير الماء بأن يلمسه بيده، أو يتفل فيه، أو يأمر بوضع شيء فيه كسهم من كنانته فقد جاء في حديث: عمران بن حصين... والبراء بن عازب... وأبي قتادة... وزياد بن الحارث الصدائي... وحبان بن بُحٍّ... فإذا ضم هذا إلى هذا بلغ الكثرة المذكورة أو قاربها. وأما من رواها من أهل القرن الثاني فهم أكثر عدداً، وإن كان شطر طرقه أفراداً))[4].

ومن ألفاظ حديث نبع الماء: ما جاء عن جابر -رضي الله عنه- قال: ((عطش الناس يوم الحديبية و النبي- ﷺ - بين يديه ركوة، فتوضأ، فجهش الناس نحوه، فقال: مالكم؟ قالوا: ليس عندنا ماء نتوضأ، ولا نشرب إلا ما بين يديك، فوضع يده في الركوة، فجعل الماء يثور بين أصابعه كأمثال العيون، فشربنا وتوضأنا، قلت [أي الراوي]: كم كنتم؟ قال: لو كنا مائة ألف لكفانا، كنا خمس عشرة مائة))[5].

سادساً: سعي الشجرة[6].

وفيه أنه: ((أتى رجل من بني عامر رسول الله- ﷺ - فقال رسول الله- ﷺ -: ألا أريك آية؟

---

(١) انظر:العدة لأبي يعلى ١٤٤٥/٥، والمحصول ٢٩٥/٤، والإحكام للآمدي ٤٢/٢، ونهاية الوصول للهندي ٢٧٨٣/٧، وفواتح الرحموت ١٢٧/٢.

(٢) انظر: الشفا -للقاضي عياض- ٤٠٢/١-٤٠٥ وانظر فتح الباري ٦٧٦/٦.

(٣) فتح الباري -٦٧٦/٦.

(٤) المصدر نفسه ٦٧٦/٦-٦٧٧.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه (٦٧٢/٦ مع الفتح) - كتاب المناقب - باب علامات النبوة - رقم (٣٥٧٦).

(٦) انظر: فواتح الرحموت ١٢٧/٢.

قال: بلى، قال: فاذهب فادع تلك النخلة، فدعاها، فجاءت تنقز بين يديه، قال: قل لها: ترجع، قال لها رسول الله- ﷺ -: ارجعي، فرجعت حتى عادت إلى مكانها، فقال: يا بني عامر ما رأيت رجلاً كاليوم أسحر منه))[1].

وقد جاء في بعض الروايات أنه قد آمن وصدق[2].

وجمع بينهما البيهقي بقوله: ((يحتمل أنه توهمه ساحراً، ثم علم أنه ليس بساحر فآمن وصدق))[3].

سابعاً: تسليم الحجر[4].

ولفظه يقول الرسول- ﷺ - : ((إني لأعرف حجراً بمكة كان يسلم عليّ قبل أن أبعث، إني لأعرفه الآن))[5].

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده ٤٢٤/٣ رقم (١٩٥٤)، والدارمي ٢٦/١ رقم ٢٣، ٢٤)، والبيهقي في دلائل النبوة ١٥/٦ عن أبي معاوية عن الأعمش عن أبي ذبيان عن ابن عباس -وإسناده على شرط الشيخين. كما أخرجه الدارمي ٢٦/١ رقم (٢٤)، وابن منده في الإيمان ٢٧٧/١ رقم (١٣٣)، والبيهقي في الدلائل ١٦/٦ من طرق أخرى عن الأعمش به.

والأعمش، وإن كان قد عنعنه -وهو مدلس- إلا أنه لا يضر، لأنه مذكور في الطبقة الثانية من مراتب المدلسين عند ابن حجر (ص/٢٣) وإن كان قد خالف نفسه في النكت (٦٤٠/٢) فذكره في الثالثة. والأصح ما ذكره في طبقات المدلسين. وعلى العموم فإنه قد توبع كما في الرواية الثانية التالية.

(٢) أخرج هذه الرواية البخاري في التاريخ الكبير ٣/٣، ومن طريقه الترمذي في سننه ٥٩٤/٥ رقم (٣٦٢٨)، والطبراني في المعجم الكبير ١١٠/١٢ رقم (١٢٦٢٢)، والحاكم في المستدرك ٦٧٦/٢ رقم (٤٢٣٧)، والبيهقي في الدلائل ١٥/٦، من طريق شريك عن سماك عن أبي ذبيان به، وقال الترمذي:"هذا حديث حسن غريب صحيح".

وقال الحاكم:"على شرط مسلم "، ووافقه الذهبي.

وفي الجملة هذه الرواية فيها متابعة من شريك للأعمش، فالحديث صحيح إن شاء الله، والجمع بين الروايات منقول عن البيهقي أعلاه.

(٣) دلائل النبوة -للبيهقي- ١٧/٦.

(٤) انظر: فواتح الرحموت ١٢٧/٢.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه (١٧٨٢/٤) -كتاب الفضائل - باب فضل نسب النبي -ﷺ- وتسليم الحجر عليه قبل النبوة رقم (٢٢٧٧).

ثامناً: تسليم الغزالة[1].

قال ابن حجر: ((وأما تسليم الغزالة، فلم نجد له إسناداً لا من وجه قوي، ولا من وجه ضعيف))[2].

وقال السخاوي[3]: ((حديث تسليم الغزالة اشتهر على الألسنة وفي المدائح النبوية، وليس له كما قال ابن كثير أصل، ومن نسبه إلى النبي - ﷺ - فقد كذب، ولكن قد ورد الكلام في الجملة في عدة أحاديث، يتقوى بعضها ببعض))[4].

وإذ قد نجز القول فيما أوردوه من المعجزات، بقي النظر في إجابتهم عما نقل آحاداً منها ؛ فلهم جوابان عن ذلك:

الأول: قالوا: إن نقض الرافضة غير وارد علينا، لأن الداعي إلى نقل هذه المعجزات بالتواتر ليس قائماً، لأن القرآن مغنٍ عن سائر المعجزات المذكورة آنفاً[5].

وقد أورد بعضهم على هذه الإجابة أن الداعي قائم، ذلك أن إعجاز القرآن إنما هو لكمال بلاغته، وتلك البلاغة لا يعلمها إلا الأفراد من البلغاء الذين قد لا يوجدون في كل عصر، فكان لا بد من معجزات أخر تفيد علماً ضرورياً يستدل بها عامة الأمة[6].

أجيب عن هذا الإيراد بأن تلك المعجزات قد زالت، بخلاف القرآن فإن إعجازه -وهو البلاغة- لازم له باقٍ فكان مغنياً عن تلك التي زالت[7].

ولا شك أن هذه الإجابة فيها نظر من جهتين:

الأولى: تسليمه بأن إعجاز القرآن من جهة البلاغة فحسب، وسيأتي ما فيها إن شاء الله[8].

---

(١) انظر: نهاية الوصول - للهندي - ٢٧٨٣/٧، وفواتح الرحموت ١٢٧/٢.

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري -لابن حجر- ٦٨٥/٦.

(٣) محمد بن عبدالرحمن بن محمد السخاوي - الشافعي المذهب - ولد سنة ٨٣١هـ، من مصنفاته فتح المغيث، توفي سنة ٩٠٢هـ. انظر: شذرات الذهب ١٥/٨، والأعلام للزركلي ١٩٤/٦.

(٤) المقاصد الحسنة -للسخاري- ص/١٨٧ رقم (٣٣٢).

(٥) انظر: المستصفى للغزالي ١٧٣/٢ [١٤٤/١]، وفواتح الرحموت ١٢٨/٢.

(٦) انظر: المحصول للرازي ٢٩/٤، ونهاية الوصول للهندي ١٧٨٤/٧، وفواتح الرحموت ١٢٨/٢.

(٧) انظر: مسلم الثبوت ١٢٨/٢.

(٨) انظر: ص/ ٣٦٤

الثانية: هذه الإجابة لا تصلح جواباً عن إيراد المعترض، إذ هو قد ادعى عدم انتفاع أكثر الناس به لكونه نظرياً صعباً، و لم يدع المعارض عدم بقاء الإعجاز حتى يرد عليه بهذا، فلا شك أنه لم يجب عن الإلزام[1].

ثم حاول بعضهم أن يجيب بأحسن من هذا، وهو أن القرآن قد نقل تواتراً، وقد تواتر كذلك أنه لم يعارض مع حد المخالفين وتمكنهم من اللغة شعراً ونثراً، وهذا وحده كافٍ للعلم بالإعجاز[2].

ولا شك أن هذه الإجابة أحسن من سابقتها، لكن يؤخذ عليه تسليمه قصر إعجاز القرآن في وجه واحد...

الجواب الثاني: وهو أن إيراد الرافضة غير وارد، ذلك لأن التواتر عندنا نوعان: تواتر باللفظ، وتواتر بالمعنى، ولا شك أن تلك المعجزات، وإن كانت قد نقلت آحاداً، إلا أن القدر المشترك بين جميعها متواتر، وفي ذلك يقول الخطيب البغدادي: ((وأما التواتر من طريق المعنى، فهو أن يروي جماعة كثيرون يقع العلم بخبرهم كل واحد منهم حكماً غير الذي يرويه صاحبه، إلا أن الجميع يتضمن معنى واحداً، فيكون ذلك المعنى بمنزلة ما تواتر به الخبر لفظاً... وهذا أحد طرق معجزات رسول الله-ﷺ-))[3].

وهذه الإجابة هي الصحيحة، وهي أكمل من غيرها مما سبق من الإجابات.

وإذ قد علم أن بعض المعجزات نقلت تواتراً، وبعضها آحاداً، فالصواب عندئذ أن يقال: إنه لا يشترط نقل كل خبر تواتراً ولو كثر مشاهدوه، وإنما المعتبر الصحة فقط، خاصة إذا علمنا أن الراوي لم ينكر أحد عليه ما رواه، فهذه قرينة تقوي ذلك الخبر.

وأما الرافضة ودعواهم، فالذي يظهر والله أعلم، أنهم إن أرادوا وجود نص على إمامة علي -رضي الله عنه- متقدماً على من سبقه من الخلفاء الثلاثة، فهذا لن يستطيعوا إثباته، أما النصوص التي تشبثوا بها لإثبات حقيته في الإمامة كما في حديث غدير خم ((من كنت مولاه فعليٌّ مولاه)). فهذا القدر متواتر، ولكنه لا يدل على دعواهم - كما سيأتي إن شاء الله -[4] فكان المناسب أن يناقشهم الأصوليون في هذا، لا بتلك القاعدة العامة التي يتطرق إليها كثير من الخلل، والتي لا تدل إلا على أنه

(١) انظر: فواتح الرحموت ١٢٨/٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه.

(٣) الفقيه والمتفقه -للخطيب البغدادي- ٩٥/١.

(٤) انظر ص/ ٧١٢

يجب نقل ما تتوافر الدواعي لنقله نقلاً صحيحاً، تواتراً أو آحاداً، كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله[1].
على أن الآمدي قد وقع في مزلق عند محاولته دفع اعتراض لأولئك، يتعلق بعدم نقل معجزات شعيب عليه السلام فقال: ((وأما أعلام شعيب وغيره من الأنبياء، فإنما لم ينقل، لأنهم لم يدعوا الرسالة، حتى يستدلوا عليها بالمعجزات ولا كان لهم شريعة انفردوا بها، بل كانوا يدعون إلى شريعة من قبلهم من الرسالة، كدعوى غيرهم من الأئمة وآحاد العلماء))[2].

وهذا علق عليه الشيخ عبدالرزاق عفيفي – رحمه الله – بما لا مزيد عليه، فقال: ((انظر هذه الدعوى مع قوله تعالى: ﴿وإلى مدين أخاهم شعيباً﴾[الأعراف ٨٥] عطفاً على معمولي الإرسال في قوله في [سورة الأعراف: ٥٩]: ﴿لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه﴾ وعطفاً على معمولي الإرسال أيضاً في قوله في [سورة هود: ٢٥]: ﴿ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومه﴾، وانظرها أيضاً مع قصة شعيب في سورة [الشعراء: ١٧٨] وفيها: ﴿إني لكم رسول أمين﴾ فإن في ذلك الكفاية في إبطال هذه الدعوى، ولو أجاب بأنها لم تنقل اكتفاء بشهادة النبي الصادق، وللقرآن المعجز برسالته، لكان أبعد له عن المزالق))إ.هـ[3].

المسألة الثانية: تعدد أدلة نبوته -ﷺ-:

وهذا هو الحق الذي تدل عليه كل الأدلة، وهو ظاهر صنيع المؤلفين من أهل العلم سابقاً ولاحقاً من ذكر تنوع دلائل نبوته بطرق يحصل بها القطع والعلم الضروري.

وكل ما ذكر سابقاً في دلائل نبوة الأنبياء من الوجوه الاثنى عشر يشترك فيها كلها رسول الله- ﷺ- وأفردنا له – ﷺ – الثالث عشر بالذكر[4].

ولا بأس من الإشارة إلى الطرق التي يمكن بها القطع بدلائل نبوته -ﷺ-[5].

الطريق الأولى: التواتر العام:

حيث ثبت لدى العام والخاص نقل كثير من دلائل نبوته – ﷺ – بل هذا حال أكثر دلائل نبوته.

---

(١) انظر ص/ ٧٠٧

(٢) الإحكام للآمدي ٢/٤٣.

(٣) تعليقات الشيخ عفيفي على إحكام الآمدي ٢/٤٣ هامش (١).

(٤) انظر: ص/٣١٣ــ ٣٢٠

(٥) انظر: الجواب الصحيح -لشيخ الإسلام ابن تيمية – ٦/٣٢٤-٣٦١، وقد عددها إلى ست طرق، وقد أدخلت بعضها في بعض.

الطريق الثاني: التواتر الخاص:

حيث إن بعض الدلائل تواترت عند بعض الناس، كالمحدثين فإنهم لشدة اعتنائهم بالروايات وجمعها، حصل لهم القطع ببعض الروايات مما لم يحصل لغيرهم، وكما يحصل للمفسرين ولجامعي الدلائل من أصحاب المصنفات.

الطريق الثالث: التواتر المعنوي:

والمقصود به اشتراك أخبار وحكايات متنوعة على أمر واحد، فهذا يفيد القطع والعلم فهناك دلائل كثيرة رويت آحاداً، لكنها تجتمع على قدر مشترك يفيد القطع.

الطريق الرابع: الإقرار والتصديق من الخلق الكثير:

وذلك فيما نقل إلينا أنه قد حضرها العدد الكثير والجم الغفير، وقد نقلت آحاداً، ولم يأت إنكار ممن سمعها في الصدر الأول، مما يدل على إقرارهم وتصديقهم لما روي، وإن لم يرووه هم.

المطلب الثاني

مسائل تتعلق بالمعجزة الكبرى

المسألة الأولى: إعجاز القرآن في نفسه:

قال الزركشي: ((ولا خلاف بين العقلاء، أن كتاب الله معجز، لأن العرب عجزوا عن معارضته، واختلفوا في سببه، هل كان لكونه معجزاً أو لمنع الله إياهم عن ذلك مع قدرتهم عليه، وهو المسمى بالصرف؟ على قولين، والثاني قول المعتزلة، والأول قول الجمهور))[1].

((والإعجاز لغة: إظهار عجز المرسل إليهم عن معارضته، وفي عرف أهل أصول الدين: إظهار صدق الرسول في دعواه الرسالة. فهو لازم للمعنى اللغوي، إذ المقصود من إظهار عجزهم: إظهار صدقه في دعواه الرسالة)) [2]، فالإعجاز ليس مقصوداً لذاته، وإنما المقصود لازمه، وهو إظهار صدق الرسول، وأن الكتاب الذي جاء به حق من عند الله[3].

والمقصود هنا مناقشة القائلين بالصرفة، أما القول الأول فهو الحق، وسيأتي في المطلب الثالث - إن شاء الله - بيان وجوه إعجاز القرآن، فهل هو في النظم فقط أو في النظم والمعنى؟.

رد القول بالصَّرْفَة:

لقد نسب الزركشي القول بالصرفة إلى المعتزلة عامة، لكن يبدو أن تعميم هذا القول عليهم لا يخلو من نظر، فإن أبا الحسن الأشعري -وهو الخبير بمذاهب المعتزلة- قد قال: ((فقالت المعتزلة -إلا النظام[4] وهشاماً الفوطي[5]، وعباد بن سليمان[6]- تأليف القرآن ونظمه معجز، محال وقوعه منهم

---

(١) البحر المحيط للزركشي ١/١٨٣-١٨٤.

(٢) نشر البنود شرح مراقي السعود ١/٧٤.

(٣) انظر: مناهل العرفان -للزرقاني- ٢/٣٥٤.

(٤) أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام، أحد رؤوس المعتزلة، وتنسب إليه فرقة النظامية، وهو شيخ الجاحظ، تكلم في القدر وانفرد بمسائل. توفي سنة بضع وعشرين ومائتين.

انظر: سير الأعلام -للذهبي- ١٠/٥٤١، والفتح المبين في طبقات الأصوليين ١/١٤١.

(٥) هشام الفوطي: هشام بن عمرو الفوطي الشيباني - إليه تنسب الفوطية وهو من شيوخ المعتزلة، وكان مقرباً عند المأمون العباسي تولى القضاء، توفي سنة٢٤٢هـ.

انظر: سير الأعلام ١٠/٥٤٧، وعقائد الثلاث والسبعين فرقة ١/٣٣٧.

(٦) عباد بن سليمان -تلميذ الفوطي- مما انفرد به: زعم أنه لا يقال خلق الله المؤمن والكافر -لأنهما إنسان وإيمان وكفر وإنما يقال: خلق الناس -لأن الله لا يخلق الكفر- توفي في حدود سنة٢٥٠هـ.

كاستحالة إحياء الموتى منهم، وإنه علم لرسول الله- ﷺ -))[1]، وقد يظن أنه كذلك مذهب الجاحظ[2] والرماني[3]، وعبارة الجاحظ هي: ((وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن بعد أن تحداهم الرسول- ﷺ - بنظمه، ولذلك لم يجدوا أحداً طمع فيه...))[4]، لكن هذه العبارة ليست صريحة في أن القرآن غير معجز في نفسه، إذ من الجائز أن يقول: إنه معجز في نفسه، ومع ذلك صرف الله نفوسهم عن معارضته، ويدل لذلك بعض عباراته، إذ قال: ((وفي كتابنا المنزل الذي يدلنا على أنه صدق: نظمه البديع الذي لا يقدر على مثله العباد))[5].

وأما عبارة الرماني فهي: ((وأما الصرفة، فهي صرف الهمم عن المعارضة، وعلى ذلك كان يعتمد بعض أهل العلم في أن القرآن معجز من جهة صرف الهمم عن المعارضة، وذلك خارج عن العادة، كخروج سائر المعجزات التي دلت على النبوة، وهذا عندنا أحد وجوه الإعجاز التي يظهر منها للعقول))[6] .

والحق أن الرماني في كلامه هذا ليس قائلاً بأن القرآن ليس معجزاً في نفسه، وذلك لما يلي:

١- نسبته هذا القول صراحة إلى غيره. ٢- إنه صرح في كتابه هذا بإعجاز القرآن في نفسه من جهة بلاغته[7]. ٣- قوله: ((وهذا عندنا أحد وجوه الإعجاز)) فهو إذاً مصرح بأن للقرآن وجوهاً

انظر: سير الأعلام ٥٥١/١٠ وعقائد الثلاث وسبعين فرقة ٣٤٨/١.

(١) مقالات الإسلاميين ٢٩٦/١، وقد نقل عن النظام التزام إعجاز القرآن لتضمنه الإخبار عن الغيوب، أما النظم فمقدور عليه لو لا منع القدرة. وأما هشام وعباد فهما يريان أن القرآن عرض لا يدل على النبوة أصلاً !

(٢) الجاحظ: أبو عثمان: عمرو بن بحر بن محبوب البصري -المعتزلي-. له تصانيف في الاعتزال والأدب مثل "الحيوان"، و"الرد على المشبهة" - توفي تقريبا سنة ٢٥٠هـ.

انظر: سير الأعلام ٥٢٦/١١، وميزان الإعتدال ٢٤٧/٣.

(٣) الرماني: أبو الحسن علي بن عيسى النحوي المعتزلي، أخذ عن الزجاج، وعنه الجوهري، من تصانيفه في الاعتزال "الأسماء والصفات" (ت٣٨٤هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء ٥٣٣/١٦، وميزان الاعتدال ١٤٩/٣.

(٤) الحيوان -للجاحظ- ٨٦/٤-٨٨.

(٥) المصدر نفسه ٩٠/٤.

(٦) النكت في إعجاز القرآن -للرماني- ص/١١٠.

(٧) المصدر نفسه ص/٧٥-١٠٩.

أخرى من الإعجاز، لكنه يرى صحة هذه الطريق أيضاً: غاية ما في الأمر أنه يلزمه التناقض، إذ أثبت إعجازه في نفسه، ثم التزم عدم إعجازه في نفسه!

ولا شك أن كل من جعل خاصة المعجزة عدم التمكن من المعارضة، يلزمه أن يعد الصرفة أحد طرق إعجاز القرآن، ولذلك التزم الرماني هذا الكلام، والتزمه كذلك الماوردي، فإنه قال: ((والصرفة إعجاز على القولين، في قول من نفاها وأثبتها))[1]، وهو ظاهر صنيع البيهقي[2].

ثم إنه بقي بحث آخر في قول الزركشي المنقول آنفاً الذي بين فيه الصرفة: ((لمنع الله إياهم عن ذلك مع قدرتهم عليه، وهو المسمى بالصرف))، فإن الصرفة قد تفسر بغير ذلك، إذ يحتمل أن يقال: إن قدرتهم باقية، لكن صرفت هممهم ودواعيهم عن المعارضة، وتفسير ذلك أن القائلين بالصرفة -كما قال الماوردي-: ((على قولين ؛ أحدهما: أنهم صرفوا عن القدرة، ولو قدروا لعارضوا.

القول الثاني: أنهم صرفوا عن المعارضة مع دخوله في مقدورهم))[3].

فالقول الأول مفاده أنهم سلبوا القدرة على المعارضة بأن تكون حالهم في الفصاحة والبلاغة قد نقصت عما كانت عليه قبل التحدي. والثاني يقتضي بقاء هذه القدرة كما كانت إلا أنهم صرفوا بسلب الدواعي والهمم عن المعارضة، ويمكن إضافة معنى ثالث، وهو أن الصرف كان بسلب العلوم التي لا بد منها في الإتيان بمثل القرآن، مع بقاء الدواعي والفصاحة والبلاغة، وسلب العلوم إما أن يكون بمعنى رفعها بعد أن كانت موجودة، أو بمعنى عدم وجودها أصلاً ومنع حصولها لهم مستقبلاً[4].

وعلى أي معنى من المعاني الثلاثة المتقدمة فإن القول بالصرفة يقتضي أن القرآن ليس معجزاً في نفسه، وهذا القول باطل للآتي:

١- القول بأن القرآن ليس معجزاً في نفسه، يقتضي أنه ليس في القرآن نفسه فضيلة في التفوق والامتياز على سائر الكلام، وهذا باطل[5].

٢- إن الإجماع منعقد على إضافة الإعجاز إلى القرآن، ولا يصح وصف الشيء بأنه معجز وليس

---

(١) أعلام النبوة للماوردي ص/٩٥.

(٢) انظر: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي ص/٢٦٦.

(٣) أعلام النبوة -للماوردي- ص/٩٥، وانظر: البحر المحيط للزركشي ١٨٤/٢.

(٤) انظر: الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز -ليحيى بن حمزة العلوي- ٣٩١/٣-٣٩٢.

(٥) انظر: الجامع لأحكام القرآن -للقرطبي- ٧٥/١.

فيه صفة الإعجاز، وإنما يقال عندئذ: إن المعجز هو الصرف والمنع لا القرآن[1].

٣- يلزم إذا كان الإعجاز بالصرفة أن لا ينزل القرآن بنظم بديع فصيح عجيب، لأن الأدعى إلى الإفحام - على هذا القول- أن يأتي بأسلوب مثل أسلوبهم أو دونه ثم يمنعهم[2].

٤- إن القول بأن القرآن معجز لسلب الله العربَ قدرتهم على الفصاحة والبلاغة باطل للوجوه الآتية:

أ- إن سياق آية التحدي يدل على نقيض هذا القول، فالله جل وعلا يقول:﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾ [الإسراء ٨٨]، فالسياق يقتضي ((أنه لا يقال عن الشيء يُمنَعه الإنسان بعد القدرة عليه، وبعد أن كان يكثر مثله منه: إني قد جئتكم بما لا تقدرون على مثله ولو احتشدتم ودعوتم الإنس والجن إلى نصرتكم فيه، وإنما يقال: إني أعطيت أن أحول بينكم وبين كلام كنتم تستطيعونه وأمنعكم إياه))[3]، فالآية دالة على أن القرآن خارج عن قدرتهم على معارضته.

ب- إنه لو قُدِّر أن الإعجاز كان بمنع قدرة العرب على الفصاحة والبلاغة، بعد أن كانوا مقتدرين عليها، لاستلزم احتجاج العرب بهذا المنع، ولاحتجوا بنقص بلاغتهم وفصاحتهم، ولو جرى ذلك لنقل، فلما لم ينقل دلّ على بطلانه. وإذا قيل: منعوا الشعور بهذا النقص، لقلنا هو باطل[4]، ويدل عليه الوجه الآتي والذي بعده:

ج- إن ما أثر عن العرب من الاعتراف بسمو أسلوب القرآن، وبأن نظمه بديع متميز، يرد القول بالصرفة بسلب القدرة، ومن ذلك شهادة الوليد بن المغيرة[5] للقرآن بقوله:

---

(١) انظر: الإعجاز للباقلاني ص/٣٠، والإتقان للسيوطي ٤/٦-٧.

(٢) انظر: الإعجاز للباقلاني ص/٤٢.

(٣) الرسالة الشافية في إعجاز القرآن -للجرجاني- ص/١٤٩، وانظر: الجواب الصحيح ٥/٤٣١، البحر المحيط للزركشي ٢/١٨٤.

(٤) انظر: الرسالة الشافية في إعجاز القرآن ص/١٤٦-١٤٧، والجواب الصحيح لابن تيمية ٥/٤٣٢، ومناهل العرفان في علوم القرآن -للزرقاني- ٢/٤٥٠.

(٥) الوليد بن المغيرة - أحد أشد الناس عداوة للنبي -ﷺ- نزل فيه قول الله تعالى:﴿ذرني ومن خلقت وحيداً﴾ لادعائه أن القرآن سحر، مع علمه وإقراره أنه ليس كذلك، أصابه سهم قطع أنمله فمات به بعد هجرة النبي-ﷺ- إلى المدينة.

انظر: البداية والنهاية ٣/٦٠، ١٠٣، ٢٣٤.

((إن أعلاه لمورق، وإن أسفله لمغدق، وإن له لطلاوة، وإنه عليه لحلاوة...))[1] فمثل هذا يفيد امتياز القرآن عن غيره[2].

د- لو كان الإعجاز بما ذكر لتبين ذاك بأحد أمرين ؛ إما بأن يعقد العرب المعاصرون للنبوة مقارنة بين شعرهم القديم قبل التحدي فيثبتوا مساواته للقرآن، وإما بأن يقوم من بعدهم إلى زماننا هذا بدراسة ذلك والمقارنة. وكل ذلك معلوم البطلان بشهادة العرب أنفسهم بامتيازه فدل على إعجاز القرآن في نفسه[3].

٥- إن القول بأن القرآن معجز لأن الله صرف هممهم ودواعيهم، قول يكذبه الواقع، إذ حرص الكفار والمنافقين على إبطال دعوة الرسول- ﷺ - ونقض كلمته، أمر معلوم للعامة والخاصة، فكيف يقال بذلك القول؟! وأيضاً لو لم تكن الدواعي والهمم حاصلة لهم لما سعوا إلى قتل الرسول- ﷺ - وقتل المؤمنين وتعذيبهم، هذا مع نزول آيات التحدي، وما تضمنه القرآن من رد عقائدهم الباطلة، فكيف يقال بأن دواعيهم غير قائمة، خاصة أنهم أهل المعارضة والمناظرة والمنافسة في الشعر والخطابة[4]؟

٦- إن القول بأن القرآن معجز بمعنى أن الله سلب العرب العلوم التي بها يقتدرون على الإتيان بمثله، يقال فيه: إن أريد أنها كانت حاصلة لهم ثم سلبوها، فهذا زعم باطل، لأن الله أنزل القرآن بعلمه المختص به[5]، وإن أريد أنها ما كانت حاصلة لهم ولن تحصل لهم، فهذا حق، لكن يبقى وجه البطلان في هذا المعنى الثالث -على كلا التقديرين - في زعمهم قدرة العرب على مثله من حيث النظم والأسلوب.

ثم إنه بقي أن ننقل شيئاً ذكره الزركشي وهو: ((وحكي عن الجاحظ أن الإعجاز: منع الخلق عن الإتيان به، وليس هذا قول الصرفة المعزو إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري والمعتزلة، فإن قول الصارفة معناه: أن قواهم كانت مجبولة على الإتيان بمثله، ثم سلبهم الله تلك القوة، فصاروا عاجزين،

---

(١) انظر: السيرة النبوية لابن هشام ١/٢٧٠، ودلائل النبوة -للبيهقي- ٢/١٨٩-٢٠١، وذكر أنه روي من طرق مرسلة يقوي بعضها بعضاً ٢/١٩٩، وانظر: البداية والنهاية ٣/٥٩.

(٢) انظر: الرسالة الشافية في إعجاز القرآن ١٤٦-١٤٧، ومناهل العرفان - للزرقاني - ٢/٤٥٠.

(٣) انظر: إعجاز القرآن للباقلاني ص/٤٢، والمصدرين السابقين.

(٤) انظر: الجواب الصحيح -لابن تيمية- ٥/٤٣١-٤٣٢، ومناهل العرفان - للزرقاني - ٢/٤٤٦.

(٥) انظر: ما تقدم ص/ ٣٣٨

والإعجاز حاصل بهذا حصول ابتداء، لأن سلب الإنسان قدرته أعجز له وأبلغ من تحديه بما لم يقدر عليه))[1].

والتعليق عليه:

١) ما حكاه عن الجاحظ، الظاهر أنه غير محرر، إذ مفاده أن القرآن مقدور على مثله، لكن الإعجاز وقع بالمنع منه، سواء كان بمنع الهمم والدواعي، أو بمنع العلم... وهذا يخالف ما ذكره الجاحظ نفسه -كما تقدم- من إثبات النظم البديع للقرآن الذي لا يقدر على مثله العباد[2].

٢) ما حكاه عن المعتزلة قاطبة -لا يخلو من بحث كما تقدم[3]، ونسبته هذا المذهب إلى الأشعري سبقه غيره إليه، كالقاضي عياض[4] وغيره[5]، لكن سيأتي -إن شاء الله تخليط آخر للأشاعرة في المعجز.

٣) الفرق الثاني الذي ذكره بين قول الجاحظ وقول بقية الصارفة: ((والإعجاز حاصل بهذا حصول ابتداء)) ليس فرقاً قوياً، لأن لأصحاب مذهب المنع أن يدعوا كذلك أن الإعجاز حاصل -على قولهم- حصول ابتداء، أي أن التأويل ممكن لهما، باعتبار أن الإتيان بمثله قبل التحدي كان في حيز الإمكان لا الوقوع، ثم بعد التحدي بالقرآن، إما أن يقولوا: سلبوا القدرة، أو منعوا وصرفت هممهم ودواعيهم! لكن ذكر القاضي عياض الفرق بينهما بصورة أدق، فقال: عن مذهب الأشعري: ((... إن الإتيان بمثله من جنس مقدورهم، ولكن لم يكن ذلك قبل ولا يكون بعد، لأن الله تعالى لم يقدرهم ولا يقدرهم عليه))[6] وهذا يخرج الأشعري من زمرة القائلين بالصرفة، وعلى القول الأول المنقول عنه وعن غيره فإن الإشكال والقدح باق على الجميع في زعمهم أن القرآن غير

---

(١) البحر المحيط للزركشي ١٨٤/٢.

(٢) انظر: ص/ ٣٥٨

(٣) انظر: ص/ ٣٥٨- ٣٥٩

(٤) عياض بن موسى اليحصبي - أبو الفضل الأندلسي المالكي - ولد سنة ٤٧٦هـ - له الشفا في تعريف حقوق المصطفى، وشرح على الموطأ والصحيحين. توفي سنة ٥٤٤هـ. انظر: الديباج المذهب ٤٦/٢-٥١، وسير أعلام النبلاء ٢١٢/٢٠.

(٥) انظر: الشفا للقاضي عياض ٣٧٣/١، وشرحه نسيم الرياض ٤/٢-٥ وفيه يرى الخفاجي أن هذا النقل لم يشتهر.

(٦) الشفا للقاضي عياض ٥٣٠/١.

معجز في نفسه، وأنه مقدور عليه في الأصل.

٤) قوله في تعليل قول الصارفة: ((لأن سلب الإنسان قدرته أعجز له وأبلغ من تحديه بما لا يقدر عليه)) لا يخلو من نظر ؛ لأنه لو كان كذلك لبطلت دعوى النبوة، فلو كان القرآن مقدوراً على مثله لما بقيت له مزية، ولما كان دليلاً على النبوة، وأما تحديه بما لا يقدر عليه البشر، فلأجل أن يعلم المكلفون أن المُرسِل هو الذي لا يعجزه شيء.

أما التخليط الآخر للأشاعرة في المعجز فهو ما حكاه الزركشي بقوله: ((الإعجاز يقع عندنا في قراءة كلام الله، لا في نفس كلامه، على الصحيح من أقاويل أصحابنا))[1].

وهذا التخليط سببه القول بالكلام النفسي، فالقرآن الموجود في المصاحف عندهم ليس هو كلام الله نفسه، وإنما هو قراءته، وهذا خرق للإجماع.

والحقيقة هي أن الناس ألزموا الأشاعرة بأن القرآن إذا كان مجازاً عن كلام الله، فإنه يلزم أن لا يكون التحدي قد وقع به، وإنما وقع بالكلام النفسي الواحد الأزلي القائم بذات الله، فيكون الناس قد وقع عليهم التحدي بما لم يطلعوا عليه[2]. وقد التزم هذا بعضهم مكابرة، ولكن لما رأى كثير منهم أن هذا القول مستبشع، وأنه لا يفيد في حق من لم يؤمن بالشريعة والنبوة شيئاً، إذ كيف يتحدى بما لم يتبين له عجزه عنه لعدم اطلاعه عليه[3]!، عدلوا عنه واحتجوا لقولهم: ((بأن الإعجاز دلالة الصدق، ودلالة الصدق لا تتقدم الصدق، وكلام الله تعالى أزلي، فوجب أن ينصرف ذلك إلى القراءة الحادثة، ولأن الإعجاز وقع في النظم، والنظم يقع في القراءة، وكلام الله ليس بحرف ولا صوت))[4]، ولذلك اختاروا أن الإعجاز ليس في نفس كلام الله: وإنما في القراءة، والشناعة عليهم ظاهرة، فإن القرآن سماه الله كلامه، وسماه كتابه، فقال: ﴿فأجره حتى يسمع كلام الله﴾ [التوبة ٦]، وقال:﴿يريدون أن يبدلوا كلام الله﴾ [الفتح ١٥]، وقال:﴿إنا سمعنا قرآناً عجباً﴾ [الجن ١] وقال:﴿إنا سمعنا كتاباً أنزل من بعد موسى﴾ [الأحقاف ٣٠]، فكان اللازم لهم أن يقولوا: هذا القرآن بسوره وآياته هو كلام الله، وهو الذي وقع به التحدي. فكان تفريقهم بغير دليل، ولذلك إذا أورد عليهم قوله تعالى:﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون

---

(١) البحر المحيط للزركشي ٢/١٨٠.

(٢) انظر: الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي ص/١١٧-١١٨.

(٣) انظر: المحرر الوجيز -لابن عطية- ١/٣٨.

(٤) البحر المحيط للزركشي ٢/١٨٠.

بمثله﴾[الإسراء ٨٨] قالوا: ((فالمراد قراءة القرآن بدليل أنه تحدى بالسورة، والسورة ترجع إلى القرآن لا المقروء))[١]، فالتخليط واضح فيما يلي:

١- جعلوا المعجز هو قراءة القرآن، فهذا ليس بمعجزة، لأنه يمكن كل أحد أن يقرأ القرآن، فلا يتصور أن تجعل قراءته هي المعجزة!.

٢-الدليل الذي ذكره: ((بدليل أنه تحدى بالسورة، والسورة ترجع إلى القرآن)) يفيد أن القرآن مكون من السور والآيات، فكان اللازم إثبات كلام الله كذلك، لا أنه معنى واحد!

٣- وقوله: ((والسورة ترجع إلى القرآن لا المقروء)) كان حقه على قاعدته أن يقول ترجع إلى قراءة القرآن! ثم تفريقه بين القرآن والمقروء لن يجد له دليلاً ألبتة! ثم ظهر لي أنه يريد بقراءة القرآن، اللفظ المقروء، لا فعل العباد، والقدح عندئذ موجه إليه في التفريق بين القرآن الذي هو لفظ، والقرآن الذي هو معنى نفسي. وتفريقه بينهما يستلزم وجود قرآنين.

المسألة الثانية: وجوه إعجاز القرآن:

ذكر الزركشي في البحر المحيط أربعة أقوال في إعجاز القرآن، واكتفى بها دون ترجيح، بينما ذكر في كتابه البرهان اثنى عشر وجهاً[٢]، وذكر اختياره فيه، فالذي ذكره في البحر المحيط[٣] ما يلي:

١-وجه إعجازه في أسلوبه الخارج عن أساليب العرب. والمراد بالأسلوب: الطريقة التي ينفرد بها المتكلم في تأليف كلامه واختيار ألفاظه[٤].

٢- وقيل هو في بلاغته وجزالته وفصاحته، فالبلاغة متعلقة بالمعاني فهي حسن البيان وقوة التأثير، والفصاحة متعلقة بالألفاظ من جهة عدم تنافرها وتعقيدها ووحشيها، ومن جهة سلاستها. والجزل: القوي الفصيح الجامع[٥].

٣- وقيل هو في جزالته مع أسلوبه الخاص، وكلاهما متعلقان بالألفاظ، فهذا القول فيه قدر زائد

(١) البحر المحيط للزركشي ١٨٠/٢.

(٢) انظر: البرهان في علوم القرآن -للزركشي- ٩٣/٢-١٠٦.

(٣) انظر: البحر المحيط للزركشي ١٨٤/٢.

(٤) انظر: المعجم الوسيط ٤٤/١، مادة (سلب)، ومناهل العرفان ٣٢٥/٢.

(٥) انظر: المعجم الوسيط ٧٠/١، ١٢١، - مادتي(بلغ)و(جزل) و٦٩٠/٢ مادة (فصح)، وانظر التعريفات للجرجاني ٤٦،١٦٧.

على القول الأول، وهو في جزالة الألفاظ، وذكر أنه اختيار الجويني.

٤- وقيل هو في غرابة النظم مع الإخبار عن الغيب وإتيانه بقصص الأولين والآخرين.

والذي يظهر -والله أعلم- أنه لا تعارض بين جميع ما ذكره أهل العلم من وجوه إعجاز القرآن، ما خلا القول بالصرفة، ولذلك فإن الزركشي نفسه قد قال: ((قول أهل التحقيق: أن الإعجاز وقع بجميع ما سبق من الأقوال، لا بكل واحد على انفراده، فإنه جمع كلّه، فلا معنى لنسبته إلى واحد منها بمفرده، مع اشتماله على الجميع، بل وغير ذلك مما لم يسبق))[1] إلا أنه كان مما ذكره من الوجوه: الصرفة، فهذا لا يعترض عليه به لأنه قد بين فساده[2]، فقصده واضح أن ذلك في الوجوه المقبولة عداه.

ولذلك فإنني آثرت ذكر ما يمكن عده من وجوه إعجاز القرآن، مع محاولة جمع ما يمكن جمعه من أقوال لتقاربها وتشابهها، فلا نطيل بذكرها وعدها وجهاً وجهاً.

١- مجيء القرآن بأسلوب خاص على غير ما عهدته العرب في نثرها وشعرها، مع فصاحة كلماته، فلا هي غريبة ولا معقدة، ولا متنافرة، ولا وحشية، مع التئامها، وبنظمه الفريد العجيب، وبلاغته الخارقة عادة العرب الذين هم فرسان الكلام وأرباب هذا الشأن، قال الخطابي: ((القرآن إنما صار معجزاً، لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمناً أصح المعاني...))[3].

وقد جمعت في هذا الوجه ما كان متفرقاً، إذ بعضهم يفرق بين الإعجاز باللفظ والإعجاز بالنظم، والإعجاز بالبلاغة - التي ترجع إلى المعاني-، وقد تبعت في ذلك غيري من أهل العلم[4].

٢- العلوم التي احتواها[5]، وقد أشار إلى هذا الوجه الإمام الخطابي في الكلام المنقول عنه آنفاً، فأشار إلى ما يتعلق بتوحيد الله عزت قدرته، وإثبات الصفات له بلا تشبيه ولا تعطيل، والدعاء إلى طاعة الله.. إلى غير ذلك مما ذكره وأطال فيه، ويدخل في هذا ما يسمى بالإعجاز التشريعي[6] الذي

---

(١) البرهان في علوم القرآن -للزركشي- ١٠٦/٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٩٣/٢-٩٤.

(٣) بيان إعجاز القرآن -للخطابي- ص/٢٥، وانظر: الشفا -للقاضي عياض- ٣٥٨/١، ٣٦٩، والحجة في بيان المحجة ٣٥٠/١-٣٥١.

(٤) انظر: بيان إعجاز القرآن للخطابي ص/٢٥، والاعتقاد للبيهقي ص/٢٥٩، وإعجاز القرآن للباقلاني ص/٢٧، والشفا- للقاضي عياض- ٣٥٨/١، ٣٦٩.

(٥) انظر: بيان إعجاز القرآن -للخطابي- ص/٢٥، و الشفا -للقاضي عياض- ٣٩٠/١.

(٦) انظر: مناهل العرفان ٢٤٧/٢.

لا يكون إلا من رب البشر الحكيم العليم بمصالح الخلق، وما ينفعهم عاجلا وآجلاً، وكذلك ما يسمى بالإعجاز العلمي[1]، كنحو بيان خلق الإنسان وأطواره في رحم أمه، وغير ذلك من الحقائق العلمية الثابتة – لا النظرية التي في طور التجربة والإثبات– وكان مما دل عليها القرآن بلا تكلف. ويدخل فيه كذلك ما يسمى بالإعجاز النفسي[2]، الذي يشمل بيان القرآن للنفس الإنسانية، وبيان صفاتها، وتحليله لها، ويشمل تأثيره على النفس الإنسانية، كما قال الخطابي: ((في إعجاز القرآن وجه آخر، ذهب عنه الناس، فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم؛ وذلك صنيعه بالقلوب وتأثيره في النفوس، فإنك لا تسمع كلاماً غير القرآن منظوماً ولا منثوراً، إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في أخرى ما يخلص منه إليه...))[3].

٣- الإخبار عن المغيبات[4]، وأعني بالمغيبات أموراً ثلاثة:

(أ) ما كان غيباً ماضياً، كمعرفة كتب المتقدمين، وأقاصيصهم، وأنبائهم، وسيرهم وذلك ما لم يطلع عليه النبي- ﷺ - قط قبل أن يوحى إليه به، وإلى نحو ذلك الإشارة بقول الله تعالى:﴿تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا﴾ [هود ٤٩]، فالإعجاز بهذا واقع على عامة الناس، لأن الذي جاء بها رجل نشأ أمياً في قوم أميين، وهو كذلك واقع على أهل الكتاب خاصة، لأنه أنبأهم بعلوم عندهم، لم يكن اطلع عليها، بل ويأتي مصححاً بعض الأخبار التي عندهم.

(ب) ما كان غيباً مستقبلاً، سواء كان قريباً موعوداً به، أم كان بعيداً، فالأول نحو: ظهور الروم على الفرس، وفتح مكة، وغير ذلك كثير، والثاني نحو: أشراط الساعة... فوقوعها كما أخبر، وعلى الصفات المذكورة دليل على أن القرآن حق، ومما يناسب ذكره هنا أن الله منّ على الناس بركوب الدواب ونبّأ بخلق غيرها فقال: ﴿والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون﴾ [النحل ٨]، فدخل ما استحدثه الناس من وسائل النقل والركوب كالطائرات والسيارات ونحوهما[5].

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٢٧٨/٢.

(٢) انظر: الشفا -للقاضي عياض- ٣٨٤/١، والحجة في بيان المحجة ٣٥٩/١-٣٦١، والبيان في إعجاز القرآن -للدكتور الخالدي- ٣٣١-٣٥١.

(٣) بيان إعجاز القرآن -للخطابي- ص/٦٤

(٤) انظر: الاعتقاد -للبيهقي- ص/٢٥٩، والشفا -للقاضي عياض- ٣٧٥/١، ٣٧٩، وإعجاز القرآن -للباقلاني- ص/٣٥، والحجة في بيان المحجة ٣٥١/١-٣٥٤، والبرهان في علوم القرآن -للزركشي- ٩٥/٢-٩٦.

(٥) انظر: التحرير والتنوير -لابن عاشور- ١٣٠/١، وأضواء البيان -للشنقيطي- ٢١٨/٣-٢١٩.

(ج) الغيب الحاضر: كالحديث عن الأشياء التي غيبت عنّا، وهي موجودة الآن كالملائكة والجن والجنة والنار، ومنه الحديث عما في ضمائر الناس، كقول الله عن اليهود: ﴿ولن يتمنوه أبداً﴾ [البقرة ٩٥] أي الموت، وقول الله تعالى: ﴿وإذ أسر النبي إلى بعض أزواجه حديثاً فلما نبأت به وأظهره الله عليه عرّف بعضه وأعرض عن بعض، فلما نبأها به قالت من أنبأك هذا قال نبأني العليم الخبير﴾ [التحريم٣].

لكن هذا الوجه قد اعترض عليه، بأنه ليست كل آيات القرآن متضمنة للإخبار بالغيوب، والأدلة دالة على أن كل سورة معجزة بنفسها[1]، والجواب هو أن هذا الإعجاز جزئي، أي أن ما اشتمل على الغيب يكون معجزاً من جهة نظمه وأسلوبه وفصاحته، ومن جهة إخباره بالغيب، ولهذا قد قدمت أن أهل التحقيق يرون الإعجاز بجميع الوجوه الصحيحة المذكورة في وجوه إعجاز القرآن[2].

وفي هذا المقام يقول الخطابي: ((وزعمت طائفة أن إعجازه إنما هو فيما يتضمنه من الإخبار عن الكوائن من مستقبل الزمان... ولا يشك في أن هذا وما أشبهه من أخباره، نوع من أنواع إعجازه ولكنه ليس بالأمر العام الموجود في كل سورة من سور القرآن، وقد جعل سبحانه في صفة كل سورة أن تكون معجزة بنفسها))[3]. وكذلك الزركشي لما ذكر الغيوب المستقبلة على أنها من وجوه الإعجاز، رد هذا القول بالذي رده به الخطابي، ثم لما ذكر الغيب الماضي رده بما سبق ثم قال: ((نعم، هذا والذي قبله من أنواع الإعجاز، إلا أنه منحصر فيه))[4].

وهذا الإشكال وارد كذلك على كل ما ذكر من وجوه الإعجاز، مما ليس موجوداً في كل سورة، -كالإعجاز التشريعي والعلمي- والإجابة عنه كالإجابة المذكورة في الإعجاز بالغيب.

٤- اشتماله على أحسن الأدلة الدالة على مدلولاتها، بالأقيسة العقلية الصحيحة التي منها الأمثال المضروبة، مع ملاحظة اليسر وعدم التكلف.

ولنختم هذا بكلام لشيخ الإسلام ابن تيمية، يتضمن هذا الوجه الرابع من وجوه الإعجاز، ويعد خلاصة لما سبق تقريره من كلام الزركشي في اعتبار كل وجوه الإعجاز، فقال: ((وكون القرآن أنه معجزة، ليس هو من جهة فصاحته وبلاغته فقط، أو نظمه وأسلوبه فقط، ولا من جهة إخباره

---

(١) انظر: البرهان في علوم القرآن -للزركشي- ٩٦/٢.

(٢) انظر: ص/ ٣٦٤

(٣) بيان إعجاز القرآن -للخطابي- ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن- ص/٢٣-٢٤.

(٤) البرهان -للزركشي- ٩٦/٢.

بالغيب فقط، ولا من جهة صرف الدواعي عن معارضته فقط، ولا من جهة سلب قدرتهم عن معارضته فقط[1]. بل هو آية بينة معجزة من وجوه متعددة ؛ من جهة اللفظ، ومن جهة النظم، ومن جهة البلاغة في دلالة اللفظ على المعنى، ومن جهة معانيه التي أمر بها، ومعانيه التي أخبر بها عن الله تعالى وأسمائه وصفاته وملائكته وغير ذلك، ومن جهة معانيه التي أخبر بها عن الغيب الماضي، وعن الغيب المستقبل، ومن جهة ما أخبر به عن المعاد، ومن جهة ما بين فيه الدلائل اليقينية، والأقيسة العقلية، التي هي الأمثال المضروبة، كما قال تعالى:﴿ولقد صرفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل فأبى أكثر الناس إلا كفوراً﴾[الإسراء ٨٩]، وقال تعالى:﴿ولقد صرفنا في هذا القرآن للناس من كل مثل وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً﴾ [الكهف ٥٤]، وقال:﴿ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون (قرآناً عربياً غيرذي عوج لعلهم يتقون﴾[الزمر٢٧-٢٨]. وكل ما ذكره الناس من الوجوه في إعجاز القرآن هو حجة على إعجازه، ولا يناقض ذلك، بل كل قوم تنبهوا لما تنبهوا له))[2]ا.هـ.

المسألة الثالثة: القدر المعجز من القرآن:

قال الزركشي - لما ذكر تعريف القرآن - وهو: ((الكلام المنزل للإعجاز بآية منه، المتعبد بتلاوته)). قال: ((وقلنا: بآية منه، ولم نقل بسورة، كما ذكره الأصوليون، لأن أقصر السور ثلاث آيات، والتحدي قد وقع بأقل منها في قوله تعالى: ﴿فليأتوا بحديث مثله﴾ [الطور ٣٤]...))[3].

ثم حكى أقوالاً أخرى في القدر المعجز منه، وحاصلها:

١- أن المعجز السورة الطويلة دون القصيرة. لأن البلغاء من العرب قد يقدرون على القليل دون الكثير[4].

---

(١) هذا الوجه -وهو الصرفة- تقدم ما فيه ص٣٥٩وقد بين شيخ الإسلام ضعف هذا الوجه بعد نهاية هذه الفقرة المنقولة عنه في الجواب الصحيح ٤٢٩/٥-٤٣٢، ثم وجهه على سبيل التنزل، بأنه دال على الإعجاز في حالة النفي والإثبات.

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ٤٢٨/٥-٤٢٩.

(٣) البحر المحيط ١٧٨/٢.

(٤) انظر: المصدر نفسه ١٧٩/٢، وهو قول ابن عقيل كما في مجموع الفتاوى ٤٨١/٢٠، وحكاه الزركشي في البحر ١٧٩/٢ عن الآمدي.

٢- أن المعجز كل سورة من القرآن قصيرة كانت أو طويلة[(١)].

٣- أن المعجز أقله سورة الكوثر، وما يعادلها من القرآن، ولو كان آية واحدة، لأن كلماتها عشر كلمات[(٢)].

٤- ونقل عن المعتزلة أن الإعجاز يحصل بجميع القرآن[(٣)].

ولا شك أن القولين الأول والرابع لا يصحان، لأن القرآن صريح في إثبات التحدي بسورة، وأطلق ذلك دون تقييد بالطويلة ولا القصيرة، فقال الله تعالى: ﴿فأتوا بسورة مثله﴾ [يونس ٣٨] والقول الرابع أشد بطلاناً وأبعد عن الصواب.

وبقي النظر في القولين الثاني والثالث، فعلى أساس أن المنصوص عليه وقوع الحديث بسورة من القرآن، فهذا قدر اشتركا في صحته، ويمتاز القول الثالث بالقوة من جهة دلالة قول الله تعالى عليه: ﴿فليأتوا بحديث مثله﴾ [الطور ٣٤]، فظاهر هذه الآية وقوع التحدي بأي حديث من القرآن - مما يصدق عليه أنه قرآن - سواء كان سورة أو بعض سورة.

وقد انتصر لهذا القول ابن حزم[(٤)]، وهو اختيار كثير من أهل العلم، منهم القاضي عياض[(٥)] وأحد قولي الباقلاني[(٦)]، وهو ظاهر اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية[(٧)]، وابن كثير[(٨)]، والزركشي[(٩)].

---

(١) انظر: إعجاز القرآن -للباقلاني - ٢٥٤-٢٥٨، والبحر المحيط ١٧٩/٢.

(٢) انظر: الشفا - للقاضي عياض - ٥٢٤/١.

(٣) انظر: الإتقان - للسيوطي - ١٧/٤.

(٤) انظر: الفصل - لابن حزم - ١٢/٣-١٤.

(٥) انظر: الشفا ٥٢٤/١.

(٦) انظر: البحر المحيط ١٧٩/٢.

(٧) انظر: مجموع الفتاوى ٤٣٦/١٦.

(٨) انظر: تفسير القرآن العظيم -لابن كثير - ٦٢/١.

(٩) انظر: البحر المحيط ١٧٨/٢.

المطلب الثالث

نسخ هذه الشريعة لما قبلها من الشرائع، وثبوت أحكامها

المسألة الأولى: نسخ هذه الشريعة لما قبلها من الشرائع.

لقد أدرج الأصوليون ضمن مباحث النسخ: الكلام على إثباته عقلاً وشرعاً[(١)]، وممن ذكروه في جملة المنكرين للنسخ ثلاث طوائف من اليهود، وهم: الشمعونية[(٢)]، والعنانية[(٣)]، والعيسوية[(٤)]، فالأولى أنكرت جواز وقوع النسخ عقلاً، والثانية سلمت بجواز وقوعه عقلاً لكن أنكرت وقوعه سمعاً، ومرادهما إنكار نبوة النبي محمد - ﷺ - وعيسى عليه السلام من قبل، وقالوا: إن الإقرار بنبوة النبي - ﷺ - لا تستقيم إلا مع القول بنسخها لشريعة موسى عليه السلام. فأنكروا النسخ لأجل ذلك، وأما الطائفة الثالثة فأقرت بجواز النسخ عقلاً ووقوعه شرعاً، لكنهم زعموا أن محمداً - ﷺ - رسول للأميين العرب من بني إسماعيل خاصة دون غيرهم، أي أنهم ينكرون نسخ هذه الشريعة لشريعتهم على وجه الخصوص.

والحق أن هذه المسألة حقها أن لا تذكر في أصول الفقه أصلاً، أعني الرد على اليهود، وإنما موضعها كتب العقيدة[(٥)].

---

(١) انظر: العدة -لأبي يعلى- ٧٦٩/٣، والبرهان للجويني ٨٤٧/٢، والمعتمد -لأبي الحسين- ٣٧١/١، والإحكام -للآمدي- ١١٥/٣، وكشف الأسرار ٣٠٤/٣، وشرح العضد على ابن الحاجب ١٨٩/٢.

(٢) لم اهتد لمعرفتهم، ولكن ذكر د. مصطفى زيد في كتابه النسخ في القرآن الكريم ٢٧/١، وعلي حسن العريض في كتابه فتح المنان في نسخ القرآن ص١٤٣، أنها إحدى فرق اليهود، وتنسب إلى شمعون بن يعقوب، وقد علمت دعواهم في الأصل أعلاه.

(٣) طائفة من اليهود تنسب إلى رجل يقال له عنان بن داود، رأس الجالوت، يخالفون سائر اليهود في السبت والأعياد، ينكرون نبوة عيسى -عليه السلام- مع تصديقهم له في مواعظه وإشاراته، ويدعون أنه لم يخالف التوراة في شيء، وإنما قررها كلها.

انظر: الملل والنحل للشهرستاني ٢١٥/١.

(٤) إحدى فرق اليهود، ونسبوا إلى أبي عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني، الذي كان في زمن المنصور، وبداية دعوته كانت في عهد آخر ملوك بني أمية، وقد زعم أنه نبي، وقد خالف اليهود في كثير من أحكام الشريعة المذكورة في التوراة.

انظر: الفصل -لابن حزم- ٩٩/١، والملل والنحل -للشهرستاني - ٢١٥/١-٢١٦.

(٥) نبه على هذا البلقيني، كما نقله عنه العطار في حاشيته على شرح المحلي على جمع الجوامع ١٢١/٢.

وفيما يلي عرض للشبهات العقلية أولاً، التي بها زعم من زعم منهم أن النسخ ممتنع عقلاً، مع الإجابة عنها:

أولاً: شبهات منكري النسخ العقلية، والرد عليها:

الشبهة الأولى:

زعموا أن النسخ يستلزم إما البداء، وإما العبث ؛ لأنه ((لو كان النسخ جائزاً عقلاً، لم يخل نسخ ما أمر به؛ إما أن يكون لحكمة ظهرت لم تكن ظاهرة حالة الأمر، أو لا يكون كذلك، فإن لم يكن لحكمة ظهرت له، كان عابثاً، والعبث على الحكيم محال، وإن كان الأول: فقد بدا له ما لم يكن، والبداء على الله محال))(1)، وما أدى إلى المحال فهو محال، فيلزم رد النسخ.

وجوابه: أن هذا التقسيم العقلي ناقص، إذ توجد قسمة ثالثة -وهي التي نختارها- أن الله نسخ ما نسخ لحكمة يعلمها جل وعلا(2).

الشبهة الثانية:

قالوا: إن الخطاب الدال على النسخ إما أن يكون مؤقتاً بوقت، أو هو دال على التأبيد، فالأول ينتهي بمجرد انتهاء وقته، فلا حاجة إلى النسخ، والثاني يلزم منه التناقض، ويؤدي إلى أربعة محالات:

أ-يلزم القبح، لأن المكلف قد اعتقد تأبيد الحكم ودوامه، فكيف يرد ما ينسخ ذلك؟

ب- يلزم القول بعجز الرب، لأنه لا طريق إلى معرفة التأبيد عنده.

جـ-يلزم عدم الوثوق بوعد الله ووعيده، ولا بشيء من الظواهر اللفظية، وذلك يؤدي إلى اختلال الشرائع وتدعيم الباطنية.

د-يلزم على هذا جواز نسخ شريعتكم(3).

والجواب: أولاً: إن هذا التقسيم غير شامل لكل الأقسام، لأنه بقي قسم ثالث، وهو أن يكون

---

(1) قاله الآمدي في الإحكام ١١٨/٣، وانظر المعتمد -لأبي الحسين البصري- ٣٧١/١، والعدة -للقاضي أبي يعلى- ٧٧٤/٣، والبرهان -للجويني - ٨٤٧/٢، وشرح العضد على ابن الحاجب ١٨٩/٢، وفواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٥٦/٢.

(2) انظر: المراجع السابقة.

(3) انظر: الإحكام للآمدي ١١٩/٣، ونهاية الوصول -للهندي- ٢٢٥٩/٦-٢٢٦٠، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب ١٨٩/٢، وكشف الأسرار ٣٠٤/٣، وتيسير التحرير ١٨٥/٣، وفواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٥٧/٢.

الخطاب الدال على النسخ مطلقاً عن التوقيت، وهو الذي يرى بعض الأصوليين أنه الذي يدخله النسخ، لا ما كان مؤبداً[1].

ثانياً: زعمهم بأن ما كان موقتاً بوقت لا سبيل إلى إنهائه بالنسخ، جوابه في مسألتنا هذه -أي نسخ شريعة محمد- ﷺ - للشرائع السابقة- ليس معنى أنها ستنسخ، أنها تنتهي عند حدوث زمن معين بلا ناسخ، وإنما بإرسال الرسول محمد - ﷺ -، فالنسخ لا يتم إلا بناسخه.

ثالثاً: قولهم في المحالات:

أ- زعمهم لزوم جهل المكلف بالتأبيد عنه جوابان:

١- إن هذا المحذور يلزم لو لم يقترن بالخطاب المنسوخ ما يشعر بنسخه، وهذا اختيار أبي الحسين البصري[2]، وهذا وإن لم يرتضه الأصوليون، إلا أنه صحيح هنا في مسألتنا هذه، لأنه قد ورد عندهم بيان من يأتي ناسخاً لشريعتهم[3].

٢- والثاني ما قاله الآمدي: ((والوجه في الجواب أن نقول: دلالة الخطاب على التأبيد لا يلزمها التأبيد مع القول بجواز النسخ، فإذا اعتقد المكلف التأبيد فالجهل إنما جاءه من قبل نفسه لا من قبل ما اقتضاه الخطاب، بل الواجب أن يعتقد التأبيد بشرط عدم الناسخ، ثم وإن أفضى ذلك إلى الجهل في حق العبد، فالقول بقبح ذلك من الله تعالى مبني على التحسين والتقبيح العقلي، وقد أبطلناه فيما تقدم[4]، ثم متى يكون ذلك قبيحاً؟ إذا استلزم مصلحة تربو على مفسدة جهله أو إذا لم يكن كذلك؟، الأول ممنوع، والثاني مسلم. وبيان لزوم المصلحة الزائدة هنا ما فيه من زيادة الثواب باعتقاده دوام ما أمر به والعزم على فعله والانقياد لقضاء الله وحكمه في الأمر والنهي))[5].

وأما المحال الثاني فأجاب عنه الآمدي بقوله: ((قولهم في الوجه الثاني: إنه يفضي إلى تعجيز الرب تعالى عن إعلامنا بالتأبيد، ليس كذلك، لجواز أن يخلق لنا العلم الضروري بذلك))[6]، ومقصود الآمدي أن طرق إفادة العلم بالتأبيد ليست منحصرة بالكلام، إذ من الجائز أن يتم ذلك بخلق العلم

---

(١) انظر: المراجع السابقة.

(٢) انظر: المعتمد -لأبي الحسين البصري- ١/٣٧١-٣٧٢.

(٣) انظر: ص/ ٣٨٠

(٤) وفيه نظر من حيث الإطلاق !

(٥) الإحكام -للآمدي - ٣/١٢١.

(٦) الإحكام لآمدي- ٣/١٢١.

ضرورة في قلوب العباد، وهذه الإجابة جيدة.

ويضاف إلى هذا أن العلم بالتأبيد كذلك يحصل بانقطاع الوحي[1].

لكن ليعلم أنه إذا أريد باللفظ الدلالة على الدوام خاصة، فمثله بعيد أن يقع فيه النسخ، ولذلك فقطعاً للشغب وحسماً لتلك الإشكالات فالذي يترجح الاقتصار على أن تقسيمهم غير حاصر، ولن يستطع اليهود الإتيان بنص ثابت دال على دوام شريعة موسى إلى الأبد[2].

وأما المحال الثالث فهو كما قال الآمدي: ((مندفع، فإنه إن كان اللفظ الوارد في الخطاب مما لا يحتمله التأويل، فالوثوق به حاصل لا محالة، وإن كان مما يحتمل التأويل، فيجب أن يكون الوثوق به على حسب ما اقتضاه الظاهر لا قطعاً، وذلك غير مستحيل))[3].

وأجاب عن المحال الرابع: ((وما ذكروا في الوجه الرابع فغير صحيح، فإنا لا نمنع من جواز نسخ شرعنا عقلاً، وإنما نمنع منه شرعاً، لورود خبر الصادق بذلك عندنا، وهو قوله تعالى: ﴿وخاتم النبيين﴾ [الأحزاب٤٠]، وقوله - ﷺ -: ((إلا أنه لا نبي بعدي))[4]، والخلف في خبر الصادق محال))[5].

الشبهة الثالثة:

((فإن الفعل المأمور به إما أن يكون حسناً أو قبيحاً، فإن كان الأول فقد نهى عن الحسن، وإن كان الثاني فقد أمر بالقبيح))[6].

---

(١) انظر: العدة -للقاضي أبي يعلى- ٣/٧٧٧.

(٢) وانظر: ما سيأتي -إن شاء الله- ص/ ٣٧٦

(٣) الإحكام -للآمدي- ٣/١٢٣.

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه (٦/٥٧١ مع الفتح) كتاب الأنبياء - باب ما ذكر عن بني إسرائيل - رقم (٣٤٥٥) ومسلم في صحيحه ٣/١٤٧١) كتاب الإمارة - باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول. رقم (١٨٤٢).

(٥) الإحكام -للآمدي- ٣/١٢١-١٢٢.

(٦) قاله الآمدي في الإحكام ٣/١١٩، وانظر: المعتمد لأبي الحسين البصري ١/٣٧١-٣٧٢، والعدة -لأبي يعلى- ٣/٧٧٥، وشرح اللمع -للشيرازي- ١/٤٨٣، ونهاية الوصول -للهندي- ٦/٢٢٦١، وكشف الأسرار -للبخاري- ٣/٣٠٤، وشرح العضد ٢/١٨٩.

أجاب الآمدي بأن هذا مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وهي باطلة في نظره[١]، والصحيح أن يجاب عن هذا بأن بعض الأشياء لا يدخلها نسخ، فالذي اتفقت عليه الشرائع من أصول الدين فهذا حسن في ذاته لا ينسخ، فيستحيل أن ينهى عنه، مثل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره. وبعض الأشياء قبيحة في ذاتها ونهى الشرع عنها فلا يمكن أن تنسخ فيأمر بها، كالكفر بالله، ثم يبقى ما لا يعرف قبحه ولا حسنه إلا بخطاب الشرع، وما يحتمل حسنه وقبحه الاختلاف باختلاف الأزمنة والأحوال، فهذا الذي يدخله النسخ[٢].

وقريب من هذه الشبهة أن يقال: الفعل ((إما أن يكون طاعة، أو معصية، فإن كان طاعة فقد نهى عن الطاعة، وإن كان معصية فقد أمر بالمعصية))[٣]، والجواب هو أن الفعل يكون طاعة حالة الأمر به، ويكون معصية حالة النهي عنه[٤].

وقريب من هذه الشبهة أيضاً أن يقال: الفعل ((إما أن يكون مراداً أو مكروهاً، فإن كان مراداً فقد صار بالنهي مكروهاً، وإن كان مكروهاً فقد صار بالأمر مراداً))[٥].

وأجاب عنها الآمدي بقوله: ((قولهم إما أن يكون مراداً أو مكروهاً، لا نسلم الحصر، لجواز أن لا يكون مراداً ولا مكروهاً، إذ الإرادة والكراهة عندنا غير لازمة للأمر والنهي، وبتقدير أن يكون ما أمر به مراداً، جاز أن يكون مراداً حالة الأمر دون حالة النهي))[٦].

وينبغي فهم جواب الآمدي على أساس التفريق بين الإرادة الشرعية والإرادة الكونية، وكذلك في الأمر والكراهة، فـ ((إن قصد المستدل بالإرادة: الإرادة الكونية، وبالأمر: الأمر الشرعي فلا تلازم بينهما، وكذلك إن قصد بالكراهة: الكراهة الكونية فلا تلازم بينها وبين النهي -كما قال الآمدي- ؛ فإن الله قد أراد كوناً كفر بعض المكلفين كأبي لهب، وأمره بالإيمان، وكره كراهة كونية قدرية إيمان أبي جهل، ولم ينهه عنه، بل أمره به. وإن قصد المستدل بالإرادة في دليله: الإرادة الشرعية،

---

(١) انظر: الإحكام -للآمدي- ٣/١٢٢.

(٢) انظر: كشف الأسرار ٣/٣١٢-٣٢٢، وفواتح الرحموت ٢/٦٧.

(٣) الإحكام -للآمدي- ٣/١١٩.

(٤) المصدر نفسه ٣/١٢٢.

(٥) الإحكام -للآمدي- ٣/١١٩، وانظر: نهاية الوصول -للهندي- ٦/٢٢٦١-٢٢٦٢، والتمهيد -للباقلاني- ص/٢١٤.

(٦) الإحكام -للآمدي- ٣/١٢٢-١٢٣، وانظر: التمهيد للباقلاني - ص/٢١٤.

وبالكراهة: الكراهة الشرعية، فالتلازم بين الإرادة والأمر الشرعيين حق، وكذلك التلازم بين الكراهة والنهي الشرعيين، والجواب [عندئذٍ] هو ما ذكره الآمدي بعد قوله (وبتقدير.... إلى آخره).))[1].

فبهذا التفصيل تكون إجابة الآمدي محررة.

الشبهة الرابعة:

قالوا: يلزم من القول بالنسخ ؛ إما نسبة الجهل إلى الله، وإما تحصيل الحاصل، وكلاهما محال، فالنسخ محال، وبيان ذلك: أن الحكم الأول إما أن يكون قد علمه الباري مستمراً، ثم نسخه، وصيره غير مستمر، فيلزم عندئذٍ أن ينقلب علمه جهلاً، وإما أن يكون قد علمه الباري موقتاً، ثم نسخه، فيلزم تحصيل الحاصل، لأن الحكم الأول ينتهي بنفسه[2].

والجواب:

نختار أنه -أي الحكم الأول- في علم الله موقت، ولا يصح أن يقال إن الله علمه مستمراً لأنه يرد المحذور الوارد قطعاً، ولكن اختيار أنه في علم الله موقت لا يلزم منه تحصيل الحاصل، لأنا نقول: إن الله يعلمه مؤقتاً بورود ناسخه لا بدون ناسخه، فلا يلزم تحصيل الحاصل[3].

وقد ذكر صاحب المسلم إجابة أخرى: ((وذلك أن تقول (في الجواب: الحكم) مستمر قبل النسخ (في علم الباري) وغير مستمر بعده (ولا يلزم الجهل، لأن هذا انقلاب) وانقلاب العلم لانقلاب المعلوم لا يلزم منه الجهل))[4].. لكن فيها نظر، لأنه لو سُلِّم استمرار الحكم في علم الله، فالإلزام وارد قطعاً، ولكن إجابته مبنية على إثبات تعلق العلم الأزلي القديم بكل شيء، وإثبات التعلق الحادث الذي لا ينافي العلم الأزلي -وهذا صحيح في أصله- لكنه لا يفيده هنا لأن الله يعلم بعلمه الأزلي أنه سينسخ ما ينسخه في وقت معين، لا أنه يعلمه مستمراً[5].

ثانياً: شبهات منكري النسخ السمعية مع الرد:

وأما الفرقة الثانية من اليهود التي تنكر النسخ عقلاً، فلهم شبهة أخرى تتعلق بما يزعمون أنه

---

(١) ذكر هذا التفصيل الشيخ عبد الرزاق عفيفي في تعليقه على إحكام الآمدي ٣/١٢٢-١٢٣ -هامش (٣).

(٢) انظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/١٩٠، و فواتح الرحموت ٢/٥٨.

(٣) انظر: المصدرين السابقين.

(٤) مسلم الثبوت ٢/٥٨، وما بين القوسين () مأخوذ من شرحه فواتح الرحموت.

(٥) وانظر: فواتح الرحموت ٢/٥٨.

منقول في التوراة ما يدل على عدم نسخ شريعة موسى -عليه السلام- ويشترك في الاستدلال بها معهم الفرقةُ الأولى، لأنها تنكر النسخ عقلاً وشرعاً.

ولهم نصان في ذلك: وسوق الشبهة بتمامها -كما قال الآمدي- عنهم: ((إن موسى الكليم كان نبيا حقاً بالإجماع منا ومنكم وبالدلائل الدالة على صدقه في رسالته، وقد نقل عنه نقلاً متواتراً، أنه يقول: ((هذه الشريعة مؤبدة عليكم ما دامت السموات والأرض، وروي عنه أنه قال: ((الزموا يوم السبت أبداً)) فقد كذب بذلك من ادعى نسخ شريعته، فلو قيل بجواز نسخ شريعته لزم منه أن يكون كاذباً، وهو محال))[1].

والجواب:

أولاً: ما ذكروه من الإجماع على نبوة موسى -عليه السلام- وثبوتها بالأدلة، كلام لا اعتراض عليه، ونلتزمه، ونلتزم بكل لوازمه، ومن ذلك بشارة التوراة بنبوة النبي محمد ﷺ الذي تنسخ شريعته كل الشرائع[2].

ثانياً: الرد عليهم فيما ادعوا نقله عن موسى -عليه السلام- من وجهين:

الوجه الأول: إننا لا نسلم بصحة النصين اللذين زعمتم نقلهما، وذلك لأمرين:

الأمر الأول: إن التوراة الموجودة الآن محرفة، فلا يوثق بما فيها من الأخبار والشرائع إلا بدليل صحيح[3]، وخلاصة ما فيها:

أ- إما أمور هي كذب محض -كوصف الله بما لا يليق، وكذا نسبة الكفر والمعاصي لبعض الأنبياء، وما فيها من أخبار متناقضة.

ب- وإما أمور شهد شرعنا على صحتها، فهي مصدقة لشهادة شرعنا بذلك.

ج- وما عدا ذلك فنتوقف فيه ؛ فلا نصدقه ولا نكذبه[4].

---

(١) الإحكام -للآمدي- ١٢٠/٣ والنص الأول أورده كذلك الباقلاني في التمهيد ص٢٠٤، وأبو يعلى في العدة ٧٧٧/٣، والجويني في البرهان ٨٤٨/٢، وغيرهما.

(٢) انظر ص/ ٣١٨- ٣٢٠

(٣) انظر: ما كتبه العلماء عن انقطاع سند التوراة، وما وقع فيها من التحريف والتبديل، مثل الفصل -لابن حزم- ٥٦/١-٢٨٧، وشفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل للجويني ٢٨-٥٨، وإفحام اليهود - للسموأل بن يحيى- ١٢٤-١٦٠، وإظهار الحق -لرحمة الله الهندي- ١٠٩/١ -١٢٨.

(٤) انظر: تفسير القرآن العظيم -لابن كثير- ٤/١.

ومما يؤكد ما سبق، أن بني إسرائيل قد قتلهم بختنصر[1] شر قتلة و لم يبق منهم إلا القليل، وحرّق ما بأيديهم من التوراة، فهذا يدل على انقطاع سند التوراة، وعلى أقل تقدير إن التواتر في نقلها منتف[2].

وقد ذكر القرافي في هذا الموضع اعتراض بعض اليهود عليه في مناظرة جرت بينهما، بأن المنقول عندهم أن نحو أربعين من اليهود قد سلموا من بختنصر، وهو عدد يصلح للتواتر، فأجاب القرافي بجوابين:

أ- عدم التسليم بصحة هذا النقل.

ب- لو سلم صحة هذا النقل فإن الشك قائم في شرط التواتر، وهو العلم، فلعلهم من القوم الذين لا يعلمون شيئاً، وهذا احتمال يشكك في التواتر[3].

ثم إن القرافي ذكر فائدة أخرى، وهي أنه قد يخطر بالبال أن اليهود كانوا متفرقين فلا يلزم إذا كان بختنصر قد أعدمهم في مكان أن يعدمهم في كل الأمكنة، فإن العادة تحيل مثل هذا، وعندئذ لا يبعد بقاء عدد التواتر المدّعى.

أجاب القرافي بما حاصله: أن اليهود من وقت خروجهم من مصر -مع موسى عليه السلام- يوم أن نجاهم الله من فرعون وجنوده بإهلاكهم وإغراقهم في اليم - لم يسكنوا إلا في التيه أربعين سنة، ثم انتقلوا بجملتهم إلى بيت المقدس -وهذا كله توافق عليه اليهود ولا تكذبه- فوجدهم بختصر هناك بجملتهم، فقتلهم، ومن بقي منهم، وهم جماعة يسيرة خرجوا مع دانيال -عليه السلام- إلى مصر، فتتبعهم بختنصر، وأخذهم من مصر، وقتلهم، وخرّب مصر، ولذلك ثبت أن مصر بقيت أربعين سنة لا تزرع لعدم وجود آدمي فيها[4].

فهذا الذي ذكره القرافي يشكك في تواتر نقل التوراة، بل في صحة كثير منها أصلاً، ويؤكده ارتداد أكثرهم عن الدين مرات كثيرة، وقتلهم الأنبياء، وعبادتهم للأصنام، فلا تبقى لهم عدالة أو ثقة في نقلهم، لو فرضنا وجود النصين في التوراة الموجودة اليوم.

---

(١) انظر خبره في تاريخ الطبري ٥٥٨/١ فما بعدها.

(٢) انظر: تلخيص المحصول -للنقشواني- ص/٦٢٣، والتحصيل من المحصول -للأرموي- ١٢/٢، ونفائس الأصول -للقرافي - ٢٤٣٥/٦.

(٣) انظر: نفائس الأصول -للقرافي- ٢٤٣٥/٦.

(٤) انظر: المصدر نفسه.

الأمر الثاني: لو تنازلنا عن كل ما سبق ذكره من عدم الوثوق بالتوراة التي بأيديهم، فإنه بمطالعة التوراة لم يوجد النصان المذكوران فيها، ويتأيد هذا الكلام بأمور:

١- إن عدداً كثيراً من الناس اطلعوا على التوراة وقرءوها فلم يجدوا فيها النصين المنقولين سابقاً[١].

٢- ذكر كثير من العلماء أن الذي وضع لهم ذلك هو ابن الراوندي[٢].

٣- يؤكد ما سبق أن أحبار يهود -ممن أسلم- ((ككعب الأحبار[٣]، وابن سلام، ووهب بن منبه، وغيرهم، كانوا أعرف من غيرهم بما في التوراة، وقد أسلموا، و لم يذكروا شيئاً من ذلك[٤]))

٤- ويقويه كذلك أن ذلك النقل ((لو كان صحيحاً لكان من أقوى ما يتمسك به اليهود في زمن النبي ﷺ في معارضته، و لم ينقل عنهم شيء من ذلك))[٥].

٥- ((ثم إنهم مختلفون في نفس متن الحديث، فإن منهم من قال الحديث: ((إن أطعتموني لما أمرتكم به ونهيتكم عنه، ثبت ملككم، كما ثبتت السموات والأرض)) وليس في ذلك ما يدل على إحالة النسخ))[٦].

الوجه الثاني: في الرد عليهم:

---

(١) انظر ٣٧٦ هامش (١) - فكل من نقل هذه العبارة قد كذبها. وقال د. مصطفى زيد:" لم أقف على هذه العبارة منسوبة إلى موسى -عليه السلام- في العهد القديم، بطبعتيه الكاثوليكية والبروتستانتية، مما يرجح أنها مما دسه ابن الراوندي على موسى عليه السلام" ا.هـ " النسخ في القرآن ٤١/١.

(٢) هو: أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق بن الراوندي -أحد مشاهير الزنادقة، كان أبوه يهودياً فأظهر الإسلام، صنف كتاباً في الرد على القرآن سماه:"الدامغ للقرآن"، وقد كان أول أمره معتزلياً، ثم تزندق، حتى رد عليه بعض المعتزلة وكفروه كأبي علي الجبائي وابنه، توفي سنة ٢٩٨هـ.

انظر: المنتظم لابن الجوزي ٩٩/٦، البداية والنهاية -لابن كثير- ١٢٠/١١، ولسان الميزان -لابن حجر- ٣٢٣/١.

(٣) كعب بن ماتع الحميري -كان يهودياً وأسلم بعد وفاة النبي -ﷺ- وقدم المدينة في خلافة عمر، وكان عالماً باليهود وكتبهم، توفي أواخر خلافة عثمان بحمص سنة ٣٤هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء ٤٨٩/٣، والإصابة لابن حجر ٤٨١/٥.

(٤) الإحكام -للآمدي- ١٢٤/٣.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه، وانظر التمهيد -للباقلاني- ص/٢٠٧-٢٠٨.

لو فرضنا صحة هذا النقل، فإن الجواب بمسلكين؛ مسلك التأويل، ومسلك الإلزام.

أولا: مسلك التأويل:

١- النقل الأول، وهو قوله: ((هذه الشريعة مؤبدة عليكم ما دامت السموات والأرض)) يحتمل التأويل على وجهين[1]:

أ-أن يكون المراد بالشريعة هنا: التوحيد، وكل ما اتفقت عليه الأنبياء، على حد قول الله تعالى: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه...﴾ [الشورى ١٣]، فيكون النص دالاً على ما لا نسخ فيه أنه يؤبد، وهذا لا إشكال فيه، فيبقى ما عداه، فلا يدل النص على أنه لا ينسخ، والحامل على التأويل ما ثبت في التوراة والإنجيل والقرآن من مجيء نبي آخر الزمان -وهو محمد ﷺ يلزم اتباعه دون غيره.

ب- لو أبقينا النص على أنه بمعنى الشرائع دون الأصول، فلا بد عندئذ أن نقول: إن النص يجب فهمه على أساس أنها: ((مؤبدة ما لم تنسخ بشريعة نبي آخر))[2]، والموجب لهذا التأويل، ما تقدم في التأويل الأول، والتأويل الأول أقوى.

٢- النقل الثاني، وهو قوله: ((الزموا يوم السبت أبداً))، فإنه يحتمل التأويل، فيقال: الزموا يوم السبت ما لم تنسخ هذه الشريعة، فيكون المقصود بالتأبيد هنا تأبيداً مقيداً بظهور الناسخ، فالتأويل هنا أسهل من الأول[3].

((ومع احتمال هذه التأويلات، فلا يعارض قوله، ما ظهر على يد النبي -ﷺ- من المعجزات القاطعة الدالة على صدقه في دعواه الرسالة ونسخ شريعة من تقدم))[4].

ثانياً: مسلك الإلزام: وفيه طريقان؛ الطريق الأول إلزامي خاص، والثاني عام بإثبات النسخ في التوراة.

الطريق الأول: والمقصود به إيراد نصوص من التوراة فيها لفظ التأبيد، ومع ذلك يقر اليهود بأنه لا يراد به الدوام، فمن ذلك ما ساقه الآمدي بقوله:

---

(١) انظر: الإحكام -للآمدي- ١٢٤/٣.

(٢) الإحكام -للآمدي- ١٢٤/٣، وانظر: التمهيد- للباقلاني- ص/٢٠٥.

(٣) انظر: الإحكام -للآمدي- ١٢٤/٣.

(٤) الإحكام -للآمدي- ١٢٥/٣.

((كيف وأن لفظ التأبيد قد ورد في التوراة، ولم يرد به الدوام، كقوله:(إن العبد يستخدم ست سنين، ثم يعتق في السابعة، فإن أبى العتق فلتثقب أذنه، ويستخدم أبداً)[1]. وكقوله في البقرة التي أمروا بذبحها: ((هذه سنة لكم أبداً))[2]، وكقوله: ((قربوا كل يوم خروفين قرباناً دائماً))[3][4])).

<u>الطريق الثاني</u>: والمقصود به نقل ما يدل على النسخ من التوراة، وهذا يصلح رداً على من أنكر النسخ عقلاً وشرعاً، أو شرعاً فقط، أما الثاني فظاهر، وأما الأول، فإن وقوعه في الشرع يستلزم جوازه عقلاً[5]:

وقد نقل الأصوليون شيئاً كثيراً من ذلك، أكثرها يصلح للإلزام فقط، لعدم الوثوق بصحتها[6]، وعلى بعضها اعتراض من جهة عدم تحقق النسخ فيها، إذ قد يكون الحكم الأول على البراءة الأصلية، وما كان نقل عنها لا يسمى نسخاً[7]، وخروجاً من هذه الخلافات آثرت ذكر ما شهد شرعنا على صحة نقله، وذكر ما ينطبق عليه شرط النسخ:

اثنين
وأقتصر على ثلاثة أمثلة أوردها القرافي ينطبق عليها ما ذكرته:

المثال الأول: اتفاق اليهود والنصارى على فداء ولد[8] إبراهيم عليه السلام -في التوراة- وهذا يعد أشد أنواع النسخ، لأنه قبل الفعل فجواز غيره أولى[9].

<u>والمثال الثاني</u>: أن الله جل وعلا قد أمرهم بقتل من عبد العجل، ثم أمرهم برفع السيف بعد أن

---

(١) انظر العهد القديم - سفر التثنية- الإصحاح ١٥ العدد من ١٢-١٧، وسفر الخروج - الإصحاح ٢١ العدد: من ٢-٧.

(٢) انظر العهد القديم - سفر التثنية- الإصحاح ٢١ العدد: من ١-٩ - بدون كلمة ((هذه سنة لكم أبداً.

(٣) انظر العهد القديم - سفر الخروج- الإصحاح ٢٨، العدد: ٣٩-٤٠.

(٤) الإحكام -للآمدي- ١٢٥/٣، وانظر: المحصول ٣٠٥/٣، والتحصيل من المحصول -للأرموي- ١٢/٢.

(٥) انظر: نهاية الوصول -لصفي الدين الهندي- ٢٢٤٦/٦.

(٦) انظر: نفائس الأصول -للقرافي- ٢٤٣٠/٦-٢٤٣١، ونهاية الوصول -لصفي الدين الهندي- ٢٢٥٠/٦-٢٢٥١.

(٧) انظر: نفائس الأصول -للقرافي- ٢٤٣٠/٦.

(٨) وهم يجزمون بأنه إسحاق، والصحيح أنه إسماعيل عليهما السلام.

(٩) انظر: نفائس الأصول -للقرافي- ٢٤٣٠/٦، وشرح تنقيح الفصول -له- ص٣٠٥. والنص موجود في العهد القديم في سفر التكوين، الإصحاح ٢٢ العدد ١-١٣ [الكتاب المقدس ص٢٦-٢٧].

قتل عدد عظيم، وهذا صريح في النسخ[1].

المثال الثالث: قال القرافي: ((إن التوراة قال الله تعالى فيها لموسى -عليه السلام-: ((اخرج أنت وشيعتك لترثوا الأرض المقدسة التي وعدت بها أباكم إبراهيم، أن أرثها نسله، فلما ساروا إلى التيه، قال الله تعالى: لا تدخلوها، لأنكم قد عصيتموني. وهو عين النسخ)) [2].

ثم وقفت على نص لهم وهو: ((وليحفظ بنو إسرائيل السبت ويتخذوه عيداً بأحيالهم ميثاقاً إلى الدهر، بيني وبين بني إسرائيل، وعلامة إلى الأبد، لأن الرب خلق السماء والأرض في ستة أيام وفي اليوم السابع استراح من عمله)) [3].

وهذا نقطع بكذبه، لتضمنه ما لا يليق بالله جل وعلا، وهو نسبة التعب إليه، وقد رد الله عليهم إفكهم هذا بقوله: ﴿ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب﴾ [ق ٣٨].

ثالثاً: الرد على العيسوية الذين لا يقرون بنسخ هذه الشريعة لشريعتهم:

وهؤلاء يقرون بصدق النبي - ﷺ- في رسالته، ولكنهم يدعون إرساله إلى العرب خاصة، وهذا تناقض قبيح، لأن من لازم إقرارهم بنبوته تصديقه في كل ما أخبر، ومما أخبر به عموم بعثته للناس كافة[4].

كما قال الله تعالى: ﴿قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً﴾ [الأعراف ١٥٨]، وقال: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾ [سبأ٢٨]، وقال في وصف ما أنزل عليه: ﴿هذا بصائر للناس وهدى﴾ [الجاثية ٢٠]، فعم كل الناس، ولم يخص طائفة دون أخرى.

وقال رسول الله ﷺ: ((كان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى الناس عامة))[5] وقال:

---

(١) انظر: سفر الخروج - الإصحاح ٣٢، العدد ٢١-٢٩.

(٢) شرح تنقيح الفصول -للقرافي- ص/٣٠٥ والوعد بدخول الأرض المقدسة موجود في العهد القديم - سفر الخروج - الإصحاح ٣ - العدد ٨، ١٧، وغيره، وأما النهي عن دخولها بعد الأمر، فورد في سفر العدد - الإصحاح ٢٠- العدد ١٢-١٣، وسفر التثنية - الإصحاح الأول - العدد ٢٤-٤٠.

(٣) انظر: سفر الخروج - الإصحاح ٣١- العدد ١٣-١٧. وانظر: إظهار الحق لرحمة الله الهندي ٦٥٦/٣.

(٤) الإحكام - للآمدي - ١٢٥/٣.

(٥) متفق عليه أخرجه البخاري في صحيحه (٥١٩/١ مع الفتح) كتاب التيمم رقم (٣٣٥) وأخرجه مسلم في صحيحه (٣٧١/١) كتاب المساجد -في فاتحته- رقم (٥٢٣).

((لو كان موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي))[1].

وسيرته -ﷺ- دالة على عموم بعثته، فقد تواتر عنه دعوته لسائر الناس عربهم وعجمهم، من أهل الكتاب وغيرهم، وقد أرسل إلى كسرى وقيصر، وأرسل رسله ((إلى أقصى البلاد، وطلب الدخول في ملته والقتال لمن جاحده من العرب وغيرهم في نبوته))[2]، فكل ذلك يدل على عموم بعثته لكل الناس[3].

وهؤلاء يلزمهم كذلك ما ورد عندهم من البشارات بالرسول -ﷺ- والميثاق الذي أخذه الله عليهم بالإيمان بالنبي محمد -ﷺ-.

وبعد هذا العرض أنبه إلى أنه قد يذكر بعض الأصوليين اعتراضات تعود إلى التشكيك في ثبوت النسخ بالمعنى المصطلح عليه عند الأصوليين، وهي لا تعود قطعاً إلى التشكيك في نبوة النبي محمد -ﷺ- فمن ذلك قول الرازي:

((ولقائل أن يقول: لا نسلم أن نبوة محمد -عليه الصلاة والسلام- لا تصح إلا مع القول بالنسخ، لأن من الجائز أن يقال: إن موسى وعيسى عليهما السلام أمرا الناس بشرعهما إلى زمان ظهور شرع محمد -عليه الصلاة والسلام- ثم بعد ذلك أمرا الناس باتباع شرع محمد -عليه الصلاة والسلام- وعند ظهور شرع محمد -عليه الصلاة والسلام- زال التكليف بشرع موسى وعيسى عليهما السلام، ووقع التكليف بشرع محمد عليه السلام، لكنه لا يكون نسخاً، بل يكون جارياً مجرى قوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ [البقرة ١٨٧]))[4].

ومراد الرازي أن هذا يسمى تخصيصاً بالغاية لا نسخاً.

---

(١) أخرجه أحمد في المسند ٣٣٨/٣، ٣٨٧، وابن أبي شيبة ٤٧/٩، وأبو يعلى في مسنده ١٠٢/٤ - رقم (٢١٣٥) والبزار ٧٨/١-٧٩، كلهم من طريق مجالد عن الشعبي عن جابر به، قال الهيثمي: ((وفيه مجالد بن سعيد ضعفه أحمد ويحي بن سعيد)) [مجمع الزوائد ١٣٤/١] - وقد أورده البخاري في صحيحه (٣٤٥/١٣ مع الفتح) معنوناً به باباً في الاعتصام، قال ابن حجر: ((رجاله موثوقون إلا أن في مجالد ضعفاً)) [الفتح ٣٤٥/١٣]، وحسنه الألباني بشواهده في إرواء الغليل ٣٤/٦.

(٢) الإحكام -للآمدي- ١٢٥/٣.

(٣) وانظر ما ساقه البخاري في صحيحه (٢٥٢/١٣-٢٥٦ مع الفتح) كتاب أخبار الآحاد، وانظر ما ساقه كذلك ابن كثير في تحفة الطالب في تخريج أحاديث مختصر ابن الحاجب ص/١٩٨-٢٠١.

(٤) المحصول -للرازي- ٢٩٥/٣-٢٩٦.

ونقول أولاً كما ذكر الأصفهاني: ((نبوته ثبتت، سواء كانت تلك الشريعة الماضية موقتة بتأقيت متصل بها أو لم تكن))[1].

لكن مع هذا كله فالصحيح هو ما ذكره النقشواني بقوله: ((إن نبوة محمد - ﷺ- تستدعي وقوع النسخ بأحد المعنيين قطعاً، فلا يرد ما أورده من السؤال على الاحتجاج المذكور))[2]، ويقصد بالمعنيين ؛ الأول أن النسخ بمعنى الرفع، والثاني بمعنى انتهاء زمن الحكم الأول، وهو ظاهر.

ثم ناقشه في ادعاء أن ذلك تخصيص بالغاية لا نسخ، بأن موسى وعيسى عليهما السلام يجوز أن يكونا قد بينا انتهاء شرعهما، فذكر ما ملخصه: إن هذا القول يحتمل أربعة احتمالات هي:

١- إما أن يكون موسى وعيسى -عليهما السلام- قالا: انتهاء شريعتنا تكون بظهور شريعة أخرى لرجل نعته كذا وكذا، فيجب الأخذ بشريعته:

٢-أو قالا: اعلموا أن هذه الشريعة قد انتهت إذا ظهر رجل نعته كذا، وإن لم تظهر شريعة أخرى.

٣- أو بينا انتهاء شريعتهما بعلامات أخرى لا تتعلق بظهور شريعة أخرى، ولا بظهور محمد-ﷺ-.

٤-أو نبها على انتهاء شريعتهما، و لم يذكرا شيئاً من التفصيل[3].

وبعد هذا التقسيم الحاصر أمكن القول بما يلي:

فالقسم الأول: يقتضي وقوع النسخ بطريق الرفع، لأنه لا يعلم السامع لقول موسى وعيسى -عليهما السلام- انتهاء تلك الشريعة إلا في ضمن ظهور شريعة أخرى، ووجود بيان إجمالي لا ينافي النسخ، بل يراه بعض الأصوليين واجباً كأبي الحسين البصري[4].

و ((القسم الثاني والثالث: باطلان، لأن ذلك يوجب أن يقال: هما أمرا الناس بترك مواجب شرعهما من غير التمسك بشرع آخر، ولا يجوز صدور ذلك من الأنبياء))[5].

---

(١) الكاشف عن المحصول -للأصفهاني- ص/١٩١ القسم الخامس.

(٢) تلخيص المحصول -للنقشواني- ص/٦١٨.

(٣) انظر: التلخيص للمحصول -للنقشواني- ص/٦١٨-٦١٩.

(٤) انظر: المعتمد -لأبي الحسين البصري- ٣٧١/١-٣٧٢، وانظر: المحصول -للرازي- ٢٨١/٣.

(٥) التلخيص للمحصول -للنقشواني- ص/٦١٩.

ثم إنه بيَّن مع بطلان هذين الاحتمالين أنهما لا ينافيان وقوع النسخ بأحد المعنيين، لأنه لا يشعر من بلغه ذلك القول بانتهاء شرعهما إلا بعد ظهور تلك العلامات، فتقع تلك العلامات إعلاماً لهم بانتهاء تلك الشرائع، وهذا هو معنى النسخ بأحد المعنيين، ويكون ما سبق منهما -عليهما السلام- بياناً إجمالياً لا ينافي وقوع النسخ[1].

و لم يذكر شيئاً عن القسم الرابع، فلعله أدرجه في الثاني والثالث، بل هو المتعين.

المسألة الثانية: وضع عيسى عليه السلام الجزية بعد نزوله لا ينافي ثبوت أحكام الشريعة الخاتمة.

وهذه المسألة عقدها الزركشي في مباحث الحكم تحت عنوان: أحكام الشرع ثابتة إلى يوم القيامة[2].

ثم إنه أورد إشكالاً على هذه المسألة، وهو في نزول عيسى عليه السلام آخر الزمان -الثابت بالكتاب[3] والسنة المتواترة[4]، وقد أجمع السلف عليه[5]- وذلك في قول الرسول -ﷺ-: ((والذي نفسي بيده ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم حكماً مقسطاً، فيكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، ويفيض المال حتى لا يقبله أحد))[6].

والإشكال هو في قوله: ((ويضع الجزية))، فقال الزركشي: ((واستشكل بأنه نزل مقرراً لشريعة

---

(١) المصدر نفسه ص/٦٢٠.

(٢) انظر: البحر المحيط للزركشي ٢١٧/١ - وأما نزول عيسى عليه السلام فلا ينافي ختم النبوة، لأنه نبي متقدم أصلاً، ولأنه ينزل حاكماً بهذه الشريعة الخاتمة، ويؤكده أنه يصلي خلف إمام من هذه الأمة، ويصلي الصلاة المشروعة في هذه الشريعة الخاتمة... إلخ فانظر تأويل مختلف الحديث -لابن قتيبة- ص/١٧٥ - ولوامع الأنوار البهية -للسفاريني- ٢٧٧/٢.

(٣) في قول الله تعالى: ﴿وإنه لعلم للساعة﴾ [الزخرف آية ٦٠]، وقوله تعالى: ﴿وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته ويوم القيامة يكون عليهم شهيداً﴾ [النساء ١٥٩].

(٤) انظر: النهاية في الفتن والملاحم لابن كثير ١٨٣/١.

(٥) انظر: شرح النووي على مسلم ٧٥/١٨.

(٦) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه (٥٦٦/٦ مع الفتح) كتاب أحاديث الأنبياء - باب نزول عيسى بن مريم عليهما السلام رقم (٣٤٤٨)، وأخرجه مسلم في صحيحه (١٣٥/١) كتاب الإيمان باب نزول عيسى بن مريم -ﷺ- حاكماً- رقم (١٥٥).

نبينا، ومن شريعته إقرارهم بالجزية))[1] فكيف يضعها عنهم؟

وقد تخلص بعضهم -كالقاضي عياض- من الإشكال بتفسير وضع الجزية بمعنى ضربها عليهم لا رفعها عنهم، وكلامه: ((وقد يكون فيض المال هنا من وضع الجزية، وهو ضربها على جميع الكفرة، فإنه لا يقاتله أحد فتضع الحرب أوزارها، وانقياد جميع الناس له إما بالإسلام، وإما بإلقاء يد، فيضع عليه الجزية، ويضربها))[2].

ولكن هذا التفسير مستدرك على القاضي عياض، فقال النووي: ((هذا كلام القاضي، وليس بمقبول، والصواب ما قدمناه، وهو أنه لا يقبل منه إلا الإسلام))[3].

وقد أيد الحافظ ابن حجر استدراك النووي هذا وقال: ((ويؤيده أن عند أحمد من وجه آخر، عن أبي هريرة: ((وتكون الدعوى واحدة)).))[*][4] إ.هـ، وعندئذ يبقى النظر في وجه الخروج من الإشكال، ومحصل إجابات أهل العلم فيه:

١-قال النووي: ((إن هذا الحكم (أي أخذ الجزية) ليس بمستمر إلى يوم القيامة، بل هو مقيد بما قبل عيسى عليه السلام، وقد أخبرنا النبي -ﷺ- في هذه الأحاديث الصحيحة بنسخه، وليس عيسى عليه السلام هو الناسخ، بل نبينا -ﷺ- هو المبين للنسخ، فإن عيسى يحكم بشرعنا، فدل على أن الامتناع من قبول الجزية في ذلك الوقت هو شرع نبينا محمد -ﷺ-)) [5].

وكونه حاكماً، دل عليه الرواية المتقدمة ((حكماً)): أي ((حاكماً، والمعنى أنه ينزل حاكماً بهذه الشريعة فإن هذه الشريعة باقية لا تنسخ، بل يكون عيسى حاكماً من حكام هذه الأمة)) [6].

٢-وقد أجاب بعضهم بأن وضع الجزية زمن نزول عيسى عليه السلام إنما هو لكثرة المال حتى لا يقبله أحد، بخلاف ما قبل نزوله، فالحاجة إلى المال قائمة[7].

وهذه الإجابة محتملة، والأولى أقوى منها، لأن عيسى -عليه السلام- لا يقبل منهم إلا الإسلام

---

(١) البحر المحيط للزركشي ٢١٧/١.

(٢) نقله النووي في شرحه على مسلم ١٩٠/٢.

(٣) شرح النووي على صحيح مسلم ١٩٠/٢.

(٤) فتح الباري - لابن حجر - ٥٦٧/٦.

(٥) شرح النووى على صحيح مسلم١٩٠/٢.

(٦) فتح الباري -لابن حجر-٥٦٧/٦.

(٧) انظر: فتح الباري -لابن حجر٥٦٧/٦.

(*) أخرجها الإمام أحمد في مسنده [٢/ ٣٩٤] — ١٥/ ٦٢ رقم (٩١٢١). والإسناد حسن. ولفظها فيه: « وتكون الدعوة واحدة ».

أو القتال، فمن هنا جاء وضع الجزية، لا من كثرة المال.

٣- وإجابة ثالثة نقلها ابن حجر عن بعض مشايخه -و لم يسمه- فقال: ((ويحتمل أن يقال إن مشروعية قبولها من اليهود والنصارى لما في أيديهم من شبهة الكتاب، وتعلقهم بشرع قديم بزعمهم، فإذا نزل عيسى -عليه السلام- زالت الشبهة بحصول معاينته، فيصيرون كعبدة الأوثان في انقطاع حجتهم وانكشاف أمرهم، فناسب أن يعاملوا معاملتهم في عدم قبول الجزية منهم)) [١].

لكن هذه الإجابة أضعف من سابقتها، فالأولى الاعتماد على الإجابة الأولى.

---

(١) فتح الباري -لابن حجر-٦/٥٦٧.

الفصل الثاني

عصمة الأنبياء

وفيه ثلاثة مباحث:-

المبحث الأول: حقيقة العصمة.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حد العصمة.

المطلب الثاني: أصول الطوائف التي انبنت عليها آراؤهم في العصمة.

المبحث الثاني: عصمة الأنبياء بعد النبوة.

وفيه ثلاثة مطالب:-

المطلب الأول: عصمة الأنبياء مما يخل بالتبليغ ودعوى الرسالة.

المطلب الثاني: عصمة الأنبياء من المعاصي.

المطلب الثالث: عصمة الأنبياء من النسيان والخطأ في الاجتهاد.

المبحث الثالث: عصمة الأنبياء قبل النبوة.

المبحث الأول

حقيقة العصمة

وهذا المبحث يتضمن الكلام عن حقيقة العصمة لغة واصطلاحاً، ثم الكلام على أصول الطوائف التي انبنت عليها أقوالهم وآراؤهم في العصمة.

المطلب الأول

حد العصمة

تدور معاني كلمة العصمة حول المنع والحفظ والوقاية[1].

وقد اختلف الناس في العصمة بناء على مذاهبهم في الأفعال -أفعال العباد- وأثر قدرتهم في أفعالهم:

فذهب المعتزلة إلى أن العصمة خلق ألطاف بالنبي تقرِّبه إلى الطاعة[2]، فهم لاحظوا أن حقيقة التكليف تستلزم بقاء الاختيار، ولذلك لم ينفوا الاختيار، وهم كذلك لم يتطرقوا إلى القدرة هنا، لأنها عندهم صالحة للضدين، وبهذا يتحقق الاختيار، ولا ننسى أن مذهبهم هنا كمذهبهم في سائر أفعال العباد أن الله لا يخلقها.

ومن هنا دخل الخلل في هذا التعريف.

وقد ذهب الأشاعرة إلى أن العصمة: عدم خلق الذنب فيهم[3]، وهذا يحتمل أمرين:

١- عدم خلق الذنب فيهم يكون بسلب القدرة على المعصية، فلا يمكنه فعلها، وهذا منسوب إلى أبي الحسن الأشعري[4].

٢- ويحتمل أن ذلك مع بقاء القدرة والاختيار، لكن عدم خلق الذنب يكون بخلق مانع غير

---

(١) انظر: لسان العرب (٢٤٤/٩، والمعجم الوسيط ٦٥/٢ مادة (عصم).

(٢) انظر: البحر المحيط للزركشي ١٧/٦-١٨، وشرح الكوكب المنير -لابن النجار- ١٦٨/٢، والآيات البينات -للعبادي- ٢٢٤/٣.

(٣) انظر: البحر المحيط للزركشي ١٧/٦ نقلاً عن المحصل -للرازي- وهو فيه ص/٣١٧، والآيات البينات -للعبادي- ٢٢٤/٣.

(٤) انظر: المصادر السابقة.

ملجيء بحيث لا يسلب القدرة والاختيار، كأن يكون ذلك بصرفهم عن دواعي المعصية[1]، وهذا اختيار كثير من أتباعه.

والاعتراض على المعنيين المذكورين في تعريف الأشاعرة هو أن هذا التعريف غير مانع، لأن عدم خلق الذنب يدخل فيه غير الأنبياء، كأن يبلغ إنسان فينطق بالتوحيد ويموت بلحظات يسيرة بعد بلوغه وشهادته[2]، فلا بد إذاً من أن تكون عصمة الأنبياء أخص من هذا.

وقد حاول القرافي التفريق بين عصمة الأنبياء وعصمة غيرهم على أساس الخبر اللساني، فذكر أن الجميع يشتركون في تعلق الكلام النفساني الذي هو خبر عن عدم معصيتهم، وتعلق العلم بذلك وكذلك الإرادة، ففي عصمة الأنبياء وجد أمر زائد على ما مضى وهو الخبر اللفظي[3]، فأعاد امتياز عصمة الأنبياء إلى الخبر اللفظي، وهذا فيه نظر ظاهر، فالعصمة ليست نصوصاً[4]، على أنا نقطع بمدلول حديث الرسول -ﷺ-: ((كل بني آدم خطاء، وخير الخطائين التوابون))[5] فلا بد إذاً من تحقق معنى وامتياز خاص للأنبياء في العصمة، مع ملاحظة أن ما بنى عليه تفريقه أصل باطل، وهو الكلام النفسي.

ثم بعد هذا الاعتراض العام يبقى هناك ذكر زيادة اعتراضات على المعنى المذكور في الاحتمال الأول وذلك فيما يلي:

١- لو لم يكن النبي -ﷺ- قادراً على المعصية لما قال الله تعالى: ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين﴾ [الزمر ٦٥] ولما عوتب من عوتب من الأنبياء.

---

(١) انظر: المحصل -للرازي- ص/٣١٧، و البحر المحيط للزركشي ١٧/٦ وشرح الكوكب المنير -لابن النجار- ١٦٧/٢، وتيسير التحرير ٢٠/٣، وفواتح الرحموت ٩٧/٢.

(٢) انظر: نفائس الأصول -للقرافي- ٢٣٠٤/٥، والآيات البينات -للعبادي- ٢٢٥/٣.

(٣) انظر: نفائس الأصول -للقرافي- ٢٣٠٤/٥-٢٣٠٦، والآيات البينات للعبادي ٢٢٤/٣-٢٢٥.

(٤) انظر: الآيات البينات -للعبادي- ٢٢٦/٣.

(٥) أخرجه أحمد في المسند ٩٨/٣ والدارمي في سننه (٣٩٢/٢) كتاب الرقائق - باب في التوبة رقم (٢٧٢٧) والترمذي في جامعه (٦٥٩/٤) كتاب صفة القيامة، باب (٤٩) رقم (٢٤٩٩)، وابن ماجه في سننه (١٤٢٠/٢) كتاب التوبة - باب ذكر التوبة رقم (٤٢٥١)، والحاكم في المستدرك ٢٧٢/٠٤ رقم (٧٦١٧) كتاب التوبة والإنابة، كلهم من طريق علي بن مسعدة عن قتادة عن أنس، وقال الحاكم:"إسناده صحيح"، ولكن علي بن مسعدة الباهلي صدوق له أوهام".

(التقريب ٤٨٣٢) وقوى إسناده ابن حجر في بلوغ المرام (انظره مع سبل السلام ٣٤٦/٤ وحسنه الألباني في صحيح الجامع الصغير (٧٣١/٢) رقم ٤٥١٥.

٢- القول بسلب القدرة عنه يخرجه عن النصوص العامة الدالة على أن الإنسان مختار في فعله، كقوله تعالى: ﴿إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾ [الإنسان ٣]، بل في هذا إخراج له عن إنسانيته المنصوص عليها بقوله تعالى: ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ...﴾ [الكهف ١١٠].

٣-النصوص دالّة على بقاء الاختيار مع العصمة، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿ولو لا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً﴾ [الإسراء ٧٤]، وهذا لا يكون مع عدم القدرة، وقال الله تعالى: ﴿ولقد راودته عن نفسه فاستعصم﴾ [يوسف٣٢] ولا يتحقق له أن يستعصم إذا كان مسلوب القدرة والاختيار.

وأما المعنى المذكور في الاحتمال الثاني فلا يخلو عن شيء من الصحة، فذكرهم صرف الدواعي عن المعصية، لا بأس به، كما قال الله تعالى: ﴿ولقد همّت به وهمّ بها لو لا أن رأى برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين﴾ [يوسف ٢٤] لكن ما ذكروه غير جامع كما سيتضح إن شاء الله[1].

وزاد بعضهم زيادة تحقيق فذكر أن العصمة هي: ((لطف من الله تعالى بالعبد يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء))[2].

ويعنون باللطف: صرف الدواعي عن المعصية، سواء كان ذلك بما يلهمهم إياه من ترغيب أو ترهيب، أو كمال معرفة، ونحو ذلك، كما قال الله تعالى: ﴿قل إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم﴾ [الأنعام ١٥]، والفرق بين هذا والمعنى المذكور في الاحتمال الثاني، التنصيص على بقاء الاختيار، فإن أراد الأوّلون ذلك، فلا فرق عندئذ.

لكن الإشكال وارد على هؤلاء جميعاً في نفي تأثير القدرة على الفعل -وإن كان بعضهم أقرب إلى الحقيقة من بعض - ولذلك أورد عليهم جميعاً اشتراطهم في العدالة الملكة على التخلي عما يخل بها، و لم يشترطوها في العصمة، فكيف يصح منهم اشتراطها في الأدنى دون الأعلى[3].

وقد ذكر عن الفلاسفة تعريف للعصمة وهو: ((ملكة تمنع عن الفجور، وتحصل بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات، وتتأكد بتتابع الوحي بالأوامر والنواهي، والاعتراض على ما يصدر منهم

---

(١) انظر ص/ ٣٩٢

(٢) انظر هذا التعريف في شرح عبد السلام على جوهرة التوحيد ص/٢١، ونسيم الرياض شرح الشفا للقاضي عياض -للخفاجي- ٣٩/٤.

(٣) انظر: الآيات البينات -للعبادي- ٢٢٦/٣.

من الصغائر وترك الأولى))[1].

وهذا التعريف لولا أنه نقل عن الفلاسفة لأمكن توجيهه توجيهاً حسناً، لكنه من قبيل ما فيه النار تحت الرماد، فهم يريدون بالملكة الخاصية النفسية، لينفوا بذلك قدرة الله ومشيئته في خلق العباد وأفعالهم، ثم ما ذكروه من تتابع الوحي ونحو ذلك، مرادهم به الصفات النفسية من قوة التخييل والتأثير والعمل، وترتقي تلك الصفات النفسية -التي هي أحوال- حتى تصير ملكات بالتدريج[2]، فهم في الحقيقة ينفون الوحي، وينفون النبوة أصلاً، فضلاً عن إثبات العصمة.

ولكن كما ذكرت فإنه يمكن توجيه هذا التعريف توجيهاً حسناً لو تخلص من دسائس الفلاسفة، إذ يمكن تفسير الملكة تفسيراً صحيحاً، فيقال إنها بخلق الله وتوفيقه، وما ذكر من الوحي ونحوه نحمله على حقيقته المعروفة شرعاً[3].

وربما لهذا الملحظ عرفها الراغب الأصفهاني بقوله: ((عصمة الأنبياء: حِفظُه إياهم أولاً بما خصهم به من صفاء الجوهر، ثم بما أولاهم من الفضائل الجسمية، ثم بالنصرة، وبتَثْبِيت أقدامهم، ثم بإنزال السكينة عليهم، وبحفظ قلوبهم، وبالتوفيق))[4].

والتحقيق أن جميع ما تقدم لا يخلو من صواب، فلو جمع ما فيها من الحق لأدى ذلك إلى معانٍ صحيحة، لأن العصمة تحصل بمجموع أمور:

فإثبات القدرة الصالحة للضدين -وهي التي بمعنى التمكن - كما يثبت المعتزلة، إثبات صحيح، لكن لا يستلزم نفي القدرة الأخرى التي بمعنى التوفيق المستلزمة لشيء واحد وهو الطاعة كما عند الأشاعرة، كما أن إثبات هؤلاء لا يستلزم نفي ما أثبته أولئك، فتحصل لنا من هذا إثبات القدرتين، مع ملاحظة أن اللطف فيهما بالغ مبلغاً عظيماً، خاصة الثانية، فهي في الأنبياء أكمل وأخص بهم، ولذلك يقول الله تعالى: ﴿إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار• وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار﴾ [ص ٤٦-٤٧]، وهم مع بشريتهم، قد يخصهم الله بأشياء في أبدانهم لا يبلغها غيرهم، كما كان

---

(١) ذكره الإيجي في المواقف في علم الكلام ص/٣٦٦، وانظر نحوه في المحصل -للرازي- ص/٣١٨، و الآيات البينات -للعبادي- ٣/٢٢٤.

(٢) انظر: المواقف للإيجي ص/٣٦٦.

(٣) انظر: الآيات البينات -للعبادي- ٣/٢٢٤.

(٤) مفردات ألفاظ القرآن -للراغب- ص/٥٧٠.

النبي -ﷺ- قادراً على الوصال[1] في الصيام، وقال للصحابة: ((لست كهيئتكم، إني أبيت لي مطعم يطعمني، وساقٍ يسقيني))، وكما جرى له من شق الصدر واستخراج القلب، واستخراج حظ الشيطان منه[2].

ومن الأمور الداخلة في العصمة: قوة علمهم با لله، فهم أعلم با لله، ولذلك كانوا أتقى، وكذلك هم أعلم بشرع ا لله.

ومنها: صرف الشياطين عنهم كما قال ا لله تعالى: ﴿إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين﴾ [الحجر٤٢]، وهذا وإن كان يشترك فيه عامة المؤمنين إلا أنه في الأنبياء أكمل. وقال الرسول -ﷺ-: ((ما منكم من أحد إلا وقد وكل به قرينه من الجن وقرينه من الملائكة، قالوا: وإيّاك يا رسول ا لله؟ قال: وإياي، ولكن ا لله أعانني عليه، فأسلم فلا يأمرني إلا بخير))[3].

ومنها صرفهم عن السوء والفحشاء بتوفيق ا لله كما قال ا لله تعالى: ﴿كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين﴾ [يوسف ٢٤].

ومنها تنبيههم على ما لا ينبغي أن يصدر منهم، عصمة لهم من الإصرار، ومن عدم التوبة، حتى تكتمل عبوديتهم، ويزدادوا خوفاً من ا لله، وتواضعاً له.

ومنها تثبيت أفئدتهم بما ينزله عليهم من الوحي، ونسليتهم ليكمل لهم الصبر على أقدار ا لله، كما قال ا لله تعالى: ﴿كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً﴾ [الفرقان ٣٢] وقال: ﴿وكلاً نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك﴾ [هود ١٢٠].

وإذ قد عرف بالمثال العصمة، من أنها تكون باجتماع أمور كثيرة، فلا يضر بعد ذلك اختيار أقرب تلك التعريفات إلى الصواب، والجمع بينها، كأن يقال: عصمة الأنبياء: هي حفظ ا لله أنبياءه مما يخل بتبليغ رسالاته، ومما لا يليق بمقامهم بتوفيقهم إلى الخير وصرفهم عن الشر، مع بقاء قدرتهم واختيارهم تحقيقاً للابتلاء.

فقولنا: ((حفظ)) أخذاً من المعنى اللّغوي للعصمة.

و ((مما يخل بالتبليغ)) كالكذب في دعوى الرسالة، ووقوع الكذب فيما ينزله عليهم، أو كتم

---

(١) انظر الحديث المتفق عليه في ذلك ؛ صحيح البخاري (٢٤٥/٤ مع الفتح) كتاب الصوم - باب الوصال إلى السحر رقم(١٩٦٧)، ومسلم في صحيحه (٧٧٤/٢) كتاب الصيام - باب النهي عن الوصال، رقم (١١٠٢).

(٢) سيأتي الحديث فيه -إن شاء ا لله- ص/ ٤٣٧

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه (٢١٦٧/٤) كتاب صفات المنافقين وأحكامهم - باب تحريش الشيطان وبعث سراياه رقم (٢٨١٤).

شيء، أو فهمه على خلاف ما يريده الله، ويلتحق به وقوع الكفر والشرك منهم.

و ((مما لا يليق بمقامهم)) كوقوع الكبائر والفواحش منهم، وصغائر الذنوب الخسيسة.

و ((بتوفيق الله)) أي الذي تقدَّم هو حاصل بتوفيق الله، من تعليمهم أحسن العلوم وبلوغهم فيها مرتبة لا يدانيهم فيها غيرهم، وبإلهامهم الخير، وحفظ قلوبهم، وتثبيتهم.

و ((صرفهم عن الشر)) بصرف الدواعي إليها عنهم، كحفظهم من الشيطان، وعصمتهم من ترك التوبة مما يمكن وقوعه منهم، وعصمتهم من الإصرار عليها.

و ((مع بقاء قدرتهم واختيارهم)) نصصت عليه احترازاً عن المذاهب الفاسدة -مع أنها يمكن أن تفهم مما تقدم- لأن نفيها يلزم منه العجز المنافي للتكليف.

((تحقيقاً للابتلاء)) هذا تعليل لبقاء القدرة والاختيار، والمراد ابتلاء التكليف. والله أعلم.

المطلب الثاني

أصول الطوائف التي انبنت عليها آراؤهم في العصمة

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((و مما يبين الكلام في مسألة العصمة، أن تعرف النبوة ولوازمها وشروطها، فإن الناس تكلموا في ذلك بحسب أصولهم في أفعال الله تعالى، إذ كان جعل الشخص نبياً رسولاً من أفعال الله تعالى))(١).

وتفصيل ذلك، ببيان أقسام الناس في أفعال الله، فالناس صنفان:

الصنف الأول: من يثبت أن الله يفعل بمشيئته وقدرته، وهم كل أهل الملة.

والصنف الثاني: من ينكر أن الله يفعل بقدرته ومشيئته وهم الفلاسفة القائلون بقدم العالم وأنه قد صدر عن الله صدور المعلول عن العلّة الموجبة.

فأما الصنف الأول فانقسم أصحابه إلى ثلاث طوائف:

الأولى: نفاة الحكم والأسباب في أفعاله، فيجوز عندهم أن يفعل الله كل ممكن ولا ينزه عن فعل من الأفعال، فأفعاله كلها متعلقة بمحض المشيئة، وهؤلاء هم الجهمية ومن تبعهم كالأشعري ومن وافقه من أهل الكلام.

والثانية: مثبتو الحكم والأسباب، الذين يوجبون على الله بعقولهم، ومن ذلك أصلهم في التعديل والتجوير إذ يجعلون الجزاء عوضاً عن الأعمال، وعليه فلا يجوز عندهم أن يفضل الله أحداً على أحد إلا بعمله، ورتبوا عليه أن النبوة أو الرسالة جزاء على عمل متقدم، فاستحق النبي النبوة جزاء على عمل صالح متقدم، وهؤلاء كثير من القدرية والمعتزلة والشيعة.

والثالثة: مثبتو الحكم والأسباب على وفق حكمة الله البالغة ومشيئته النافذة، وأن أفعال الله كلها حكمة سواء ظهرت للناس أو لم تظهر، وأن الله يمن على من يشاء بالهداية والتوفيق رحمة منه وفضلاً، ويضل من يشاء حكمة منه وعدلاً، وأنه يصطفي من يشاء حسب علمه وحكمته، وهذا قول أهل السنة والجماعة.

فعادت أقسام الناس أربعة من حيث أصولهم في أفعال الله، وإذ قد علم ذلك فيذكر فيما يلي استلزام تلك الأصول للآراء في عصمة الأنبياء:

القول الأول: قول أهل السنة: إن الله له الحكمة البالغة، وهو أعلم حيث يجعل رسالته، كما

---

(١) منهاج السنة النبوية -لشيخ الإسلام ابن تيمية- ٢/٤١٣-٤١٤.

قال: ﴿الله أعلم حيث يجعل رسالته﴾ [الأنعام ١٢٤][1]، فإنه يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس كما قال: ﴿الله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس﴾ [الحج ٧٥]؛ فرسل الله هم خيار الناس، ومما علمناه من حكمة الله نعلم أن الله لا يبعث نبيّاً فاجراً، ولذلك أجمعنا على تنزيه الأنبياء من أن يكونوا من الفجار والفساق، ونقطع أن ما ينزل على البر الصادق لا يكون إلا ملائكة، لا تكون شياطين أبداً، وقد فرق الله في كتابه بين من تنزل عليه الشياطين ومن تنزل عليه الملائكة، فقال: ﴿وإنه لتنزيل ربّ العالمين (نزل به الروح الأمين (على قلبك لتكون من المنذرين﴾ إلى قوله: ﴿هل أنبّئكم على من تنزّل الشّياطين (تنزل على كلّ أفّاك أثيم (يلقون السمع وأكثرهم كاذبون (والشعراء يتّبعهم الغاوون (ألم تر أنهم في كل واد يهيمون (وأنهم يقولون ما لا يفعلون﴾ [الشعراء ١٩٢-٢٢٦]، وقد نزّل الله تلك الآيات رداً على ما زعمه المفترون أن محمداً -ﷺ- شاعر وكاهن، فذكر للتفريق بين أولئك الصفات اللائقة بكلٍّ[2]، ولقد علمت خديجة -رضي الله عنها- أن الله لا يخزي محمداً -ﷺ- لما له من صفات نبيلة شريفة[3].

ونعلم أن من كمال فضل الأنبياء وخوفهم وعبوديتهم وتواضعهم، أن تقع منهم بعض الصغائر غير الخسيسة، يكمل الله بها عبوديتهم بالتوبة وزيادة الخوف والخضوع، فيرفع الله درجاتهم، فالعصمة حاصلة لهم في الصغائر غير الخسيسة بعدم الإصرار عليها أصلاً، وبالتنبيه عليها، ليتداركوها ويحصل لهم مزيد فضل ورفعة درجة.

القول الثاني[4]: قول الأشاعرة والجهمية نفاة الحكم والأسباب، فهؤلاء لما كان أصلهم أن الله لا يفعل الشيء لأجل حكمة مقصودة، رتبوا على هذا الأصل ما يلي:

١- جواز أن يبعث الله كل مكلف، ولو كان كافراً فاسقاً، فهو يفعل ما يشاء لا لحكمة.

٢- والنبوة عندهم ليست صفة ثبوتية، ولا مستلزمة لصفة يختص بها، فهي من الصفات الإضافية، فتكون مجرد إعلام من الله بما أوحاه إليه، فهي مثل الأحكام الشرعية، التي لا تدل على صفة في الفعل، والفعل الحسن حسنه لكونه مقولاً فيه: افعل، والقبيح عكسه، لا لصفة هي منشأ الحسن والقبح في الفعل.

٣- ثم بعد البعثة ذكروا أن ما يدل العقل على امتناعه على الأنبياء هو في التبليغ خاصة، لأن

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية ٢/٤١٦.

(٢) سيأتي تفصيل ذلك -إن شاء الله- ص/ ٣٩٨، ٤١٠

(٣) تقدم ذكر الحديث وتخريجه ص/ ٣١٧

(٤) انظر: منهاج السنة -٢/٤١٤-٤١٥.

صدق التبليغ هو مدلول المعجزة، وما سوى ذلك فلا يدل عليه عقل، فإن ورد السمع بامتناعه قلنا به، وإلا لم تجب العصمة منه، ولما كانت الأدلة السمعية ظواهر ظنية عند محققيهم اعتمدوا فيما تجب العصمة منه على الإجماع، وما سواه قالوا لم يدل عليه سمع ولا عقل.

٤- وقد قابلوا أدلة المعتزلة العقلية التي استدلوا بها على وجوب العصمة من الكفر والكبائر، لأن ذلك يوجب التنفير، قابلوها بالرد، وقالوا: هذا مبني على التحسين والتقبيح العقليين، وهو أصل باطل عندهم، وما بني عليه يكون باطلاً[1].

والصواب أن المسألة حقها أن لا تكون بإفراط ولا تفريط، وقد تقدم ذكر البرهان الدال على إثبات حكمة الله في أفعاله وأقواله، في شرعه وقدره، فلا يجوز نفي ذلك، وأن التنفير لا يكون حاصلاً بإطلاق، وإنما هو على التفصيل: فما دل على الخسة والفواحش والكفر، فهذا ينفر، وما سوى ذلك ينفر إذا أصر عليه و لم ينبه عليه، أما مع التوبة وعدم الإصرار، فلا ينفر بل يدل على التواضع، فتحب النفوس ذلك وتجلهم به[2]. ثم إنه لا يصح حصر الدليل العقلي في دلالة المعجزة فقط، فقد توجد أدلة غيرها كالحكمة التي نحن بصددها[3].

القول الثالث[4]: قول كثير من القدرية والشيعة، فهؤلاء لأصلهم المذكور في التعديل والتجوير زعموا أن النبوة أو الرسالة جزاء على عمل صالح متقدم، فالنبي فعل من الأعمال الصالحة ما استحق به أن يجزيه الله بالنبوة وجوباً، فهي ليست محض فضل من الله.

وقد بالغوا في إنكار وقوع صغائر الذنوب غير الخسيسة من الأنبياء لشبهتين -وهما تدلان عندهم على منع وقوع كل الذنوب بلا استثناء-:

الشبهة الأولى: التنفير، فلو وقعت معاصٍ من الأنبياء، لأدى ذلك إلى تنفير الناس عن قبول ما جاءوا به، وذلك يؤدي بهم إلى الخطر والضرر، والواجب على الله أن يفعل الأصلح لعباده واللطف بهم، ويزيل كل الموانع عن قبول الحق[5].

والشبهة الثانية: منافاة الكمال، إذ زعموا أن وقوع المعاصي منهم يدل على عدم كمالهم، بل قد

---

(١) انظر: ما سيأتي -إن شاء الله- ص/ ٤١١

(٢) انظر ص/ ٤١٧ – ٤١٨

(٣) انظر: ص/ ٣٢٩

(٤) انظر: منهاج السنة ٢/٤١٥.

(٥) انظر: شرح الأصول الخمسة -للقاضي عبد الجبار- ص/٥٧٣ وانظر الجواب ص/ ٤١٨

يفضل عليهم غيرهم ممن لم يقع فيها، فلزم على هذا استحالة وقوع كل المعاصي منهم[1].

وهذا إفراط من المعتزلة قابلوا به تفريط الأشاعرة، فالصحيح إثبات الحكمة لله صفة له، ولا ندعي إحاطتنا بحكمه تعالى، وعندئذ لا يجوز لنا قياس أفعال الله بأفعال خلقه، ولا نوجب عليه شيئاً بعقولنا، إلا ما أوجبه على نفسه بموجب وعده الصادق وصفاته من عدله ورحمته وحكمته تعالى.

ثم نقول بعد هذا: إن الله لحكمته ورحمته اصطفى خيار خلقه للنبوة والرسالة، فمن صحت فطرته وسلمت، ووفقه الله علم أنه لم يقع شيء من الأنبياء يخل بالتبليغ قطعاً، وعلم أن الله لم يكن ليجعل الرسالة في سفهاء الناس وأراذلهم، وما من شبهة تقع فتنة للناس تصدهم عن الإيمان بالرسل، إذا حققت، إلا وعلم أنها ليست من المنفرات، ثم إنا نمنع أن يكون ما تيب منه، مع صلاح الحال والعمل بعد التوبة أن يكون منفراً أو أنه ينافي الكمال.

القول الرابع: وهو قول الفلاسفة، فلأصلهم في إنكار الفعل الاختياري، وأن الذي يجري هو مجرد حصول المعلول عن العلة الموجبة، ولإنكارهم الملائكة، لذلك يرون أن الوحي ما يفيض من العقل الفعال يستقبله من كان عنده استعداد لذلك الفيض، وهي أمور مكتسبة، فالأنبياء عندهم امتازوا بقوتهم العلميّة، بحيث يستغنون عن التعليم، وامتازوابقوة التخييل، فيتشكل في نفوسهم خطاب يسمعونه كما يسمع النائم، ويتشكل لهم شخص يخاطبهم كما يخاطب النائم، ولهم قوة في التأثير والعمل، بحيث يؤثرون في العناصر تأثيراً غريباً فتقع منهم الخوارق، ويملكون تأثيراً عجيباً على عامة الناس، فيعملون بما يأتونهم به[2].

وهؤلاء كفار زنادقة ملاحدة، حقهم أن لا يذكروا هنا، وكلّ ما قالوه مبني على التخرص والكذب، ليس عليه أثارة من علم ولا عقل، وسبيل المباحثة معهم: ردهم إلى فطرتهم بالإقرار بالله جل وعلا، وقدرته ومشيئته بالطرق الصحيحة الدالة على ذلك. وإثبات النبوة كذلك.

---

(١) انظر: ما سيأتي -إن شاء الله- ص/ ٤١٧

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية ٢/٤١٥-٤١٦، والجواب الصحيح ٥/٣٤٤- ودرء تعارض العقل والنقل- ٨/١٦١.

المبحث الثاني

عصمة الأنبياء بعد النبوة

هنالك بعض الأمور اتفق الناس على عصمة الأنبياء منها، سواءً كانت ذنوباً أو لم تكن، ثم اختلفوا بعد ذلك في أمور، وهي إما ذنوب وإما غيرها، فالمطالب إذاً ثلاثة:

المطلب الأول

عصمتهم مما يخل بالتبليغ ودعوى الرسالة

قال القاضي عياض: ((وأجمعت الأمة فيما كان طريقه البلاغ أنه معصوم فيه من الإخبار عن شيء منها بخلاف ما هو به، لا قصداً وعمداً، ولاسهواً وغلطاً))[1]، وقال الزركشي: ((أمر التبليغ: وقد اتفقوا على استحالة الكذب والخطأ فيه))[2].

وضابطه: أن كل ما يناقض مدلول المعجزة، فالأنبياء معصومون منه قطعاً، فالذي ((يناقض مدلول المعجزة: جوازُ الكفر والجهل بالله تعالى، وكتمان رسالة الله، والكذب والخطأ والغلط فيما يبلغ، والتقصير في التبليغ، والجهل بتفاصيل الشرع الذي أمر بالدعوة إليه))[3].

وشرح ذلك: أن الآية والمعجزة دالة على صدق النبي في دعواه الرسالة، فوجود آية النبوة يستلزم قطعاً صحة الدعوى، ويمتنع عندئذ الكذب فيها، فيكون النبي معصوماً من الكذب في دعوى الرسالة.

وأيضاً: إن الآية دالة على صدق النبي في كل ما يأتي به من الله، سواء كان أمراً أو خبراً، فيلزم على هذا أن ((النبي -ﷺ- معصوم، فلا يجوز أن يصدر عنه خبران متناقضان في الحقيقة، ولا أمران متناقضان في الحقيقة إلا وأحدهما ناسخ والآخر منسوخ))[4]، وفي الجملة ((إن الأنبياء -صلوات الله عليهم- معصومون فيما يخبرون به عن الله سبحانه وفي تبليغ رسالاته باتفاق الأمة، ولهذا وجب الإيمان بكل ما أوتوه... وهذه العصمة الثابتة للأنبياء هي التي يحصل بها مقصود النبوة والرسالة))[5].

والأدلة من الكتاب والسنة الدالة على هذه العصمة كثيرة منها: قول الله تعالى: ﴿وإن كادوا

---

(١) الشفا -للقاضي عياض- ٧٤٦/٢.

(٢) البحر المحيط للزركشي ١٤/٣.

(٣) قاله الغزالي في المستصفى ٤٥١/٣ [٢١٢/٢-٢١٣]، وانظر نهاية الوصول -للهندي-٢١١٣/٥-٢١١٤.

(٤) قاله شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى ١٦٨/٤.

(٥) المصدر نفسه ٢٨٩/١٠-٢٩٠.

ليفتنونك عن الذي أوحينا إليك لتفتري علينا غيره وإذاً لاتخذوك خليلاً (ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً (إذاً لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات ثم لا تجد لك علينا نصيراً﴾ [الإسراء ٧٣-٧٥]، فالآية دالة على عصمة الله لنبيه في الوحي، ذلك أنه حفظه وعصمه مما كاده المشركون، وتحيلوا به له على أن يفتري على الله غير ما أنزله، ليوافق أهواءهم، فعصمه الله عن مقاربة الركون، فضلاً عن الركون، ثم بين ما كان يلقاه لو حصل ما منعه منه[1].

ومن السنة قول الرسول-ﷺ-: ((إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به، فإني لن أكذب على الله عز وجل))[2].

وكذلك لا يمكن أن يقع من الأنبياء كفر أو شرك بالله، لأن ذلك يخالف ما يدعون إليه، ومخالفة الفعل للقول تعد كذباً، ((وفي القرآن عن شعيب -عليه السلام-: ﴿قد افترينا على الله كذباً إن عدنا في ملّتكم بعد إذ نجّانا الله منها﴾ [الأعراف ٨٩]، وقوله: ﴿وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه إن أريد إلاّ الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلاّ بالله﴾ [هود ٨٨].. فبينت الآية أن مخالفة القول الفعل تقتضي كذب القول... وقد قالوا في عصمة الأنبياء قبل النبوة من الجهل بالله وعبادة غير الله: إن ذلك لأن القلوب تنفر عمّن كانت هذه سبيله، وهذا المعنى جار من باب أولى فيما بعد النبوة بالنسبة إلى فروع الملة فضلاً عن أصولها))[3].

وفي شأن الرسول-ﷺ- بين الله عصمته له من الناس، وشهد له بالهداية في نفسه وهداية الخلق، ولذلك جعل الله اتباع رسوله حجة، فلو استقر في شرعه خطأ، لما كان حجة على العالمين، وفي هذا المعنى يقول الإمام الشافعي بعد أن سرد الآيات الدالة على الأمر باتباع الشرع، مثل قول الله تعالى: ﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون﴾ [الجاثية ١٨] قال الإمام الشافعي: ((فأعلم الله رسولَه مَنّه عليه بما سبق في علمه من عصمته إياه من خلقه، فقال: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس﴾ [المائدة٦٧] وشهد له جل ثناؤه باستمساكه بما أمره به، والهدى في نفسه، وهداية من اتبعه فقال: ﴿وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان، ولكن جعلناه نوراً

---

(١) انظر: جامع البيان للطبري - ١٢٩/١٥/٩-١٣١، ومعالم التنزيل -للبغوي- ١١١/٥-١١٢، والجامع لأحكام القرآن -للقرطبي- ٢٩٩/١٠-٣٠٠، وتيسير الكريم الرحمن -للسعدي- ص/٤١٥، وأضواء البيان - للشنقيطي -(٦١٩/٣-٦٢١).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (١٨٣٥/٤) كتاب الفضائل - باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً - رقم (٢٣٦١).

(٣) قاله الشاطبي في الموافقات ٢٦٩/٥-٢٧٠.

نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾ [الشورى٥٢]، وقال: ﴿ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم أن يضلوك وما يضلون إلاّ أنفسهم وما يضرُّونك من شيء وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلّمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً﴾ [النساء ١١٣] -فأبان الله أن قد فرض على نبيّه اتباع أمره، وشهد له بالبلاغ عنه، وشهد به لنفسه، ونحن نشهد له به تقرباً إلى الله بالإيمان به وتوسلاً إليه بتصديق كلماته [ثم ساق حديثاً بسنده المتصل] أن رسول الله -ﷺ- قال: ((ما تركت شيئاً مما أمركم الله به إلا وقد أمرتكم به، ولا تركت مما نهاكم الله عنه إلا وقد نهيتكم عنه))[1]، وما أعلمنا الله مما سبق في علمه وحتم قضائه الذي لا يرد من فضله عليه ونعمته: أنه منعه من أن يهمُّوا به أن يضلوه، وأعلمه أنهم لا يضرونه من شيء، وفي شهادته له بأنه يهدي إلى صراط مستقيم، صراط الله، والشهادة بتأدية رسالته واتباع أمره، وفيما وصفت من فرضه طاعته، وتأكيده إياها في الآي ذكرت: ما أقام الله به الحجة على خلقه: بالتسليم لحكم رسول الله واتباع أمره)) [2].

وخلاصة ما تقدم من الأدلة، أن الأدلة الدالة على عصمة الأنبياء من كل ما يخل بالتبليغ ودعوى الرسالة ومقصودها سمعية وعقلية، فالسمعية ؛ الكتاب والسنة والإجماع، والعقلية: دلالة المعجزة على العصمة، والحكمة.

يلاحظ من النقول السابقة -عن الغزالي، وعياض، والزركشي- أنهم منعوا وقوع الخطأ فيما يُبلغ عن الله مطلقاً، ولكن عبارات بعض العلماء قد تفيد غير ذلك، فمن ذلك ما قاله الآمدي: ((وأما بعد النبوة، فالاتفاق من أهل الشرائع قاطبة على عصمتهم عن تعمد كل ما يخل بصدقهم فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقهم فيه من دعوى الرسالة والتبليغ عن الله تعالى))[3]، فهذا واضح في أن الإجماع حاصل في العصمة من تعمد الكذب، ولذلك نص بعد هذا على الاختلاف فيما كان على غير العمد، وقال: ((واختلفوا في جواز ذلك عليهم بطريق الغلط والنسيان))[4].

وكلام الآمدي هذا يحتمل أمرين:

الأمر الأول: أن هذا الاختلاف ليس هو في وقوع الكذب منهم خطأً ونسياناً، وإنما هو في الدليل

---

(١) رجال إسناده ثقات، والمطلب بن حنطب -رجح الشيخ أحمد شاكر أنه من كبار التابعين- فالحديث مرسل. ومن طريق الشافعي أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٧/٧٦.

(٢) الرسالة -للإمام الشافعي- ص/٨٦-٨٨.

(٣) الإحكام -للآمدي- ١/١٧٠.

(٤) الإحكام -للآمدي- ١/١٧٠.

الدالّ على العصمة منه، فمن أهل العلمْ من يرى أن الدليل العقلي -أي المعجزة- دالة على العصمة من تعمد الكذب، وأما ما كان على سبيل الغلط والنسيان فلا يدل عليه، وإنما يستفاد من السمع، بينما يرى آخرون أن الدليل العقلي دالّ على العصمة من الكذب عمداً وغلطاً ونسياناً.

وهذا هو الذي حاوله القاضي عياض إذ قال: ((وأما وقوعه على جهة الغلط في ذلك، فهذه السبيل[1] عند الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني ومن قال بقوله، ومن جهة الإجماع فقط، وورود الشرع بانتفاء ذلك وعصمة النبي -ﷺ-، لا من مقتضى المعجزة نفسها عند القاضي أبي بكر الباقلاني ومن وافقه))[2]، فظهر من هذا النقل أن الباقلاني يمنع وقوع الغلط في الإخبار عن طريق الدليل السمعي فقط، وهو الإجماع والنص والعصمة المدلول عليها بالسمع.

وربما يدل عليه قوله -أي الآمدي-: ((واختلفوا في جواز ذلك)) ويكون مقصوده الجواز العقلي دون الوقوع.

الأمر الثاني: ويحتمل كلامه أن ذلك - أي الكذب غلطاً ونسياناً- قد يقع من الأنبياء ولكنه لا يناقض دلالة المعجزة على الصدق ثم ينبهون عليه، ثم إنه قد يثار معنيان لهذا الكلام، وإن كان ظاهره إرادة معنى واحد، ولكن وقعت عبارة للعضد يفيد ظاهرها غير ما حكاه الآمدي:

فالمعنى الأول: هو أن الآمدي قال: ((وجوزه القاضي أبو بكر مصيراً منه إلى أن ما كان من النسيان وفلتات اللسان، غير داخل تحت التصديق المقصود بالمعجزة، وهو الأشبه))[3] فظاهر هذا الكلام أن النبي قد فهم الخبر والأمر فهماً مطابقاً للواقع، ثم ينساه، أو يريد أن يحدث به على وجهه، فيخبر به على غير وجهه خطأً.

والمعنى الثاني: يقول فيه العضد: ((فمنع القاضي دلالته على الصدق مطلقاً، بل على الصدق اعتقاداً، فجاز الكذب غلطاً))[4] فهذا الكلام ظاهره أن السبب في وقوع الخطأ في التبليغ هو اعتقاد النبي الشيء على غير ما هو عليه، فكان صادقاً إذ أخبر بما يعتقده هو وإن كان كذباً باعتبار الواقع: فاختلف هذا المعنى مع الذي حكاه الآمدي، لكن هذا المعنى الثاني بعيد وضعيف لوجهين:

الوجه الأول: إنه قد سبق حكاية الاتفاق على عصمة الأنبياء من الجهل بما أنزل إليهم[5]، فالغلط

---

(١) يقصد بدلالة المعجزة -أي أن الدليل فيها عقلي.

(٢) الشفا -للقاضي عياض- ٢/٧٤٦.

(٣) الإحكام -للآمدي- ١/١٧٠.

(٤) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب - ٢/٢٢، وانظر فواتح الرحموت ٢/٩٩.

(٥) انظر: ص/ ٣٩٨

بهذا المعنى يقتضي القول بجهلهم بحقيقة ما أنزل إليهم واعتقادهم خلاف الحقيقة المنزلة إليهم، فيكون هذا القول خارقاً لذلك الإجماع، فيسقط.

الوجه الثاني: اختيار هذا المعنى ينافي دلالة المعجزة على الصدق، فالرسول إذا أتى بمعجزة فإن مقصوده إثبات صحة دعواه الرسالة، وصحة كل ما يبلغه عن الله في اعتقاده وفي الواقع، لا ما يعتقده هو فقط وإن خالف الواقع، إذ لو كان كذلك لما كانت حاجة إلى الآيات والمعجزات، إذ يكفيه أن يخبر عما في نفسه فقط!

فتحصل لنا من مجموع ما سبق ثلاثة احتمالات:

الأول: جواز الكذب غلطاً ونسياناً -بمعنى أن الدليل العقلي لا يمنع منه، ولكنه لا يقع للدليل السمعي المانع منه.

الثاني: وقوع الكذب غلطاً بفلتات اللسان دون إرادته وقصده، مع اعتقادهم للحق.

الثالث: وقوع الكذب غلطاً بسبب اعتقادهم لغير الحق.

والتحقيق هو أن الاحتمال الأول أمره أسهل، ما دام أنه يمنع من وقوع الكذب مطلقاً، فالعمد عن طريق السمع والعقل، والخطأ والنسيان عن طريق الدليل السمعي فقط.

أما المعنيان الأخيران فالذي يظهر منعهما، ذلك أنه في أشد الحالات احتمالاً للخطأ لا يقول النبي -ﷺ- إلاّ حقاً. وذلك في حالة الغضب، وجاء في هذا حديث عن عبد الله بن عمرو بن العاص -رضي الله عنه وعن أبيه- قال: ((كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله -ﷺ- أريد حفظه، فنهتني قريش، وقالوا: أتكتب كل شيء تسمعه، ورسول الله -ﷺ- يتكلم في الغضب والرضا!، فأمسكت عن الكتاب، فذكرت ذلك لرسول الله -ﷺ- فأومأ بأصبعه إلى فيه، فقال: ((اكتب، فوالذي نفسي بيده لا يخرج منه إلا حق))[1] وفي لفظ: ((قلت يا رسول الله، إني أسمع منك أشياء، أفأكتبها؟ قال:

---

(١) أخرجه الإمام أحمد ٥٧/١١، ٤٠٦) رقم (٦٥١٠) (٦٨٠٢)، وأبو بكر بن أبي شيبة في مصنفه ٤٩/٩-٥٠، والدارمي ١٣٦/١ (٤٨٤)، وأبو داود في سننه (٦٠/٤) (٣٦٤٦)، والحاكم في المستدرك (١٨٧/١) (٣٥٨)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم (٣٠٠/١) (٣٨٩)، والخطيب في تقييد العلم (ص٨٠) كلهم من طريق عبد الله بن الأخنس عن الوليد بن عبد الله عن يوسف بن ماهك عن عبد الله بن عمرو.

وقال الحاكم:"إسناده صحيح"، ووافقه الذهبي، فرجاله رجال الشيخين غير الوليد بن عبد الله وهو ثقة، وأخرجه الحاكم كذلك ١٨٦/١ (٣٥٧) من طريقين عن الليث بن سعد عن خالد بن يزيد عن عبد الواحد بن قيس عن عبد الله بن عمرو وصححه ووافقه الذهبي.

نعم، قلت: في الغضب والرضا؟ قال: نعم، فإني لا أقول فيهما إلاّ حقاً))[1] وكذلك في حالة المداعبة والمزاح، فقد جاء عن أبي هريرة -رضي الله عنه - قال: قالوا يا رسول الله -ﷺ- إنك تداعبنا، قال: إني لا أقول إلا حقاً))[2].

لكن بقي هناك احتمال آخر لا تدل عليه عبارات من تقدم، وذلك في مثل قول شيخ الإسلام ابن تيمية: ((والعصمة فيما يبلغونه عن الله ثابتة، فلا يستقر في ذلك خطأ باتفاق المسلمين))[3]: ومراد شيخ الإسلام أن العصمة ثابتة في التبليغ، حتى لو وقع خطأ فإنه لا يقر، وهذا الخطأ ليس من جهة النبي المُبَلِّغ عن الله، وإنما هو من قبل الشيطان، قال شيخ الإسلام: ((ولكن هل يصدر ما يستدركه الله، فينسخ ما يلقي الشيطان، ويحكم الله آياته؟ هذا فيه قولان ؛ والمأثور عن السلف يوافق القرآن بذلك، والذين منعوا ذلك من المتأخرين طعنوا فيما ينقل من الزيادة في سورة النجم بقوله: تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى، وقالوا: إن هذا لم يثبت، ومن علم أنه ثبت، قال: هذا ألقاه الشيطان في مسامعهم[4]، ولم يلفظ به الرسول -ﷺ-))[5].

فهذا الكلام يختلف عما مضى، ولكن حتى هذا القول، فإنه مستدرك، أما قصة الغرانيق فلم تثبت سنداً ومتناً،وبيان ذلك بما يلي:-

---

(١) أخرجه أحمد (٥٢٣/١١، ٥٩٣) (٦٩٣٠) (٧٠٢٠) في موضعين، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢٩٩/١(٣٨٨) من طريق محمد بن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وفيه محمد بن إسحاق صدوق مدلس(التقريب ٥٧٦٢) وقد عنعنه -ولكن ثبت التصريح منه بالسماع عند الخطيب في تقييد العلم ص(١٧٧) وتابعه عليه عقيل بن خالد الأيلي - وهو ثقة- (التقريب ٤٦٩٩) أخرج روايته الحاكم في المستدرك (١٨٧/١) (٣٥٨)، وصححه.

(٢) أخرجه أحمد (١٨٥/١٤) رقم (٨٤٨١)، والبخاري في الأدب المفرد رقم (٢٦٥)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٤٨/١٠) من طريق محمد بن عجلان عن سعيد المقبري عن أبي هريرة - ورجاله رجال الشيخين إلا محمد بن عجلان وهو صدوق اختلطت عليه أحاديث أبي هريرة (التقريب٦١٧٦).

لكن تابعه أسامة بن زيد -وهو صدوق يهم- (التقريب ٣١٩)، وأخرج روايته أحمد (٣٣٩/١٤) رقم (٨٧٢٣)، والترمذي في جامعه (٣٥٧/٤) رقم (١٩٩٠)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٤٨/١٠) عن أسامة بن زيد عن سعيدالمقبري به ولذلك فالحديث هو كما قال الترمذي:"حسن صحيح".

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٩٠/١٠.

(٤) لكن قد ينقل شيءسيء هنا، إذ يقال: إن ذلك جرى على لسان الرسول -ﷺ- فانظر: روح المعاني للألوسي ١٨٦/١٧.

(٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٩١/١٠.

من جهة السند:

أولاً: إن المسند منها إلى الصحابة، مروي عن ابن عباس -رضي الله عنهما- ومحمد بن فضالة. وقد رويت مرسلة، وحتى لا يطول بنا البحث فيها -فنجتزيء بقول بعض العلماء في تلك الروايات.

قال الحافظ ابن كثير: ((قد ذكر كثير من المفسرين ههنا قصة الغرانيق... ولكنها من طرق كلها مرسلة، و لم أرها مسندة من وجه صحيح))[1]، وقال ابن حجر بعد أن أورد الروايات وتكلم عليها: ((وكلها سوى طريق سعيد بن جبير إما ضعيف، وإلا منقطع))[2]. وقال البيهقي: ((هذه القصة غير ثابتة من جهة النقل، ثم أخذ يتكلم أن رواة هذه القصة مطعون فيهم، وقال إمام الأئمة ابن خزيمة: ((إن هذه القصة من وضع الزنادقة، وصنف في ذلك كتباً))[3].

غير أن الحافظ ابن حجر قال: ((لكن كثرة الطرق تدل على أن للقصة أصلاً، مع أن لها طريقين آخرين مرسلين رجالهما على شرط الصحيحين))[4].

المناقشة وتتضمن الآتي:

١- قوله: ((كثرة الطرق تدل على أن للقصة أصلاً)) هذا ليس على إطلاقه[5]، إذ يوجد ما يمنع من القول بصحتها، وذلك يرجع إلى:

أ- أن في المتن أموراً منكرة واضطراباً، فمن ذلك أنه قد ورد في بعض الروايات أن الشيطان ألقى تلك المقالة على لسان رسول الله-ﷺ- فهو الذي نطق بها، وهذا مخالف لصريح القرآن، وإن قيل إنه كان في حالة نعاس، أجيب بأن الشيطان ليس له مدخل عليه مطلقاً، ومن صور الاضطراب أنه قد ورد في بعض الروايات أن ذلك كان في الصلاة، وفي بعضها أنه في غير الصلاة وكان في نادٍ لقريش، وقد ورد في القرآن ما يدل على بطلان القصة، فإن الله ذكر في السورة نفسها -سورة النجم- آلهتهم بالسب والنقص، فقال: ﴿إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان﴾ [النجم ٢٣] فهل يعقل أن يسجدوا بعد هذا؟ وأيضاً فإن التناقض في هذا واضح، إذ كيف يذكر أصنامهم بخير، ثم يأتي ويستنقصها في موضع واحد[6]!

---

(١) تفسير القرآن العظيم -لابن كثير- ٢٢٩/٣.

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري ٢٩٣/٨.

(٣)نقله عنه عياض في الشفا ٧٥١/٢.

(٤) فتح الباري شرح صحيح البخاري ٢٩٣/٨.

(٥) وابن حجر نفسه قرر هذه الحقيقة في كتابه النكت على كتاب ابن الصلاح ٤٠٨/١-٤١٥.

(٦) انظر: روح المعاني للألوسي ١٨٠/١٧.

ب-إن أسانيد تلك الروايات فيها من هو متروك، وشديد الضعف، وفيها أوهام، واضطراب، فكيف يقال بصحتها إن تعددت الطرق! مع أن المتن إذا كانت فيه نكارة ظاهرة امتنع قبول الحديث، ولو كان إسناده ظاهره الصحة، فكيف بهذه القصة التي اجتمع فيها الخلل في الإسناد والمتن[1]!.

لكن هناك أمور لا بأس من إيرادها ومناقشتها أوردها شيخ الإسلام محتجاً بها على صحة ما قاله فقال: ((وأما الذين قرروا ما نقل عن السلف، وقالوا:

هذا منقول نقلاً ثابتاً لا يمكن القدح فيه.... [و] الآثار في تفسير هذه الآية [آية الحج] معروفة ثابتة في كتب التفسير والحديث.... والقرآن يدل عليه بقوله: ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلاّ إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم (ليجعل ما يلقي الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم وإن الظالمين لفي شقاق بعيد (وليعلم الذين أوتوا العلم أنه الحق من ربك فيؤمنوا به فتخبت له قلوبهم وإن الله لهاد الذين آمنوا إلى صراط مستقيم﴾ [الحج ٥٢، ٥٣، ٥٤] [وبيانه بما يلي]:

أ- فإن نسخ الله لما يلقي الشيطان وإحكامه آياته، إنما يكون لرفع ما وقع في آياته وتمييز الحق من الباطل، حتى لا تختلط آياته بغيرها.

ب- وجعل ما ألقى الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم، إنما يكون إذا كان ذلك ظاهراً يسمعه الناس، لا باطناً في النفس.

ج- والفتنة التي تحصل بهذا النوع من النسخ من جنس الفتنة التي تحصل بالنوع الآخر من النسخ[2]..))

والمناقشة:

قوله: ((هذا منقول نقلاً ثابتاً))، لا يسلم، وقد مضى ما فيه[3]. وإذ قد تبين بطلان ثبوت تلك القصة، فما بني عليها من تفسير الآية يكون باطلاً، وذلك أن يقال: تفسيرها لا يخلو من احتمالين:

الأول: ما يوافق تلك القصة.

والثاني: ما يوافق ظاهر القرآن.

ولا شك أن المصير إلى الثاني هو المتعين، وبيان ذلك يتضح من خلال المناقشة:

---

(١) انظر: نصب المجانيق لنسف قصة الغرانيق للألباني ص/٦، ٨، ٩، ١٢، ١٦. ودلائل التحقيق لإبطال قصة الغرانيق -لعلي حسن- ص/٧٠، ٧٤، ٧٨، ٨٣، ٩١، ٩٢، ٩٦، ١٠٠، ١٠٦.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٠/٢٩١ -١٩٢ وانظر منهاج السنة النبوية -له- ٢/٤٠٩، ٤١١.

(٣) انظر: ص/ ٤٠٤

قوله: إن نسخ الله لما يلقي الشيطان حتى لا تختلط آياته ؛ يصح لو كانت تلك القصة ثابتة، ولذلك فالمختار في المعنى هو: ((أن ما يلقيه الشيطان في قراءة النبي: الشكوك والوساوس المانعة من تصديقها وقبولها، كإلقائه عليهم أنها سحر، أو شعر، أو أساطير الأولين، وأنها مفتراة على الله ليست منزلة من عنده))[1]، ويدل له أن الله جعل هذا الإلقاء امتحاناً للخلق بقوله: ﴿ليجعل ما يلقي الشيطان فتنة...﴾ وقوله: ﴿وليعلم الذين أوتوا العلم أنه الحق﴾ فالأشقياء يصدقون وساوس وشبهات الشيطان، ويكون فتنة لهم، ويكذبها المؤمنون ((فهذا الامتحان لا يناسب شيئاً زاده الشيطان من نفسه في القراءة..... وعلى هذا القول: فمعنى نسخ ما يلقي الشيطان: إزالته وإبطاله وعدم تأثيره في المؤمنين الذين أوتوا العلم ومعنى يحكم آياته: يتقنها بالإحكام، فيظهر أنها وحي منزل منه بحق))[2].

وقوله ((وإنما يكون إذا كان ذلك ظاهراً يسمعه الناس لا باطناً في النفس)) يقصد الفتنة والنسخ، والاعتراض عليه: أن ذلك قد يصح إن صحت القصة، أما وأنها لم تصح، فالمتعين النظر فيما جاء في القرآن من ذكر الفتنة الحاصلة لذلك الصنف من الناس، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيمانا ولا يرتاب الذين أوتوا الكتاب والمؤمنون وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلاً كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء﴾ [المدثر ٣١] وقال تعالى: ﴿وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه﴾ [البقرة ١٤٣] وقال: ﴿وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن﴾ [الإسراء ٦٠] أي لأنها فتنة كما قال: ﴿أذلك خير نزلاً أم شجرة الزقوم (إنا جعلناها فتنة للظالمين (إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم﴾ [الصافات ٦٢، ٦٣، ٦٤]. فالمذكور في هذه الآيات كلها من الفتن الواردة في القرآن يشقى بها الكفار، وهذه الفتن هي ما يلقيه الشيطان من الشبهات والوساوس في المنزل نفسه من القرآن كتحويل القبلة، وعدة أصحاب النار، وإنبات الشجرة في النار لا من أشياء يزيدها الشيطان في لفظ القرآن[3].

ومن الشبه كذلك التي يلقيها الشيطان[4]: شبهته في تحليل المذبوح دون الميت، وشبهته في إدخال

---

(١) أضواء البيان –لمحمد الأمين الشنقيطي- ٧٣٢/٥.

(٢) المصدر نفسه ٧٣٢/٥-٧٣٣.

(٣) انظر: أضواء البيان ٧٣٣/٥.

(٤) انظر: روح المعاني للألوسي ١٧٣/١٧.

المعبودين من دون الله النار، فأحكم الله ذلك بقوله: ﴿إنَّ الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون﴾ [الأنبياء ١٠١]

ويكون معنى قوله: ﴿فتنة﴾ : ((أنه سبب لتماديهم في الضَّلال والكفر))[1].

وعندئذ لا يلزم أن يكون النَّسخ الوارد في هذه الآية من جنس النسخ المصطلح عليه، إذ النَّسخُ هنا لغوي بمعنى الإزالة والإبطال فلا تؤثر شبهات ووساوس الشيطان في المؤمنين.

وليعلم أن ما ذكره شيخ الإسلام من أن الإلقاء كان من الشيطان، و لم يكن بلسان رسول الله- ﷺ- هو من الوجوه التي ذكرها كثير من العلماء[2] على فرض صحة القصة، واللّوازم التي تلزم هذا القول أقلّ من اللّوازم التي تلزم من قال إنّ رسول الله -ﷺ- هو الذي نطق بها. ومع ذلك كله يقولون إن العصمة حاصلة بنسخ هذا الباطل فلا يقر أصلاً، بل ويقولون إن مثل هذا أدل على صدق الرسول -ﷺ- وبعده عن الهوى من النوع الآخر من النسخ، إذ هنا يذكر أن ما أُلقي ليس من الله وإنما من الشيطان، وهذا بالغ الغاية في الأمانة، وأما الآخر فيقول إنه كله من عند الله[3].

لقد تقدم ذكر وجه منع الكفر[4] على الأنبياء، لكن نُقِل شذوذ عن طائفتين في شأن الوقوع في الكفر ؛

فنقل عن الشيعة جواز الكفر على الأنبياء في حالة خوف الهلاك فيجوز إظهاره تقية، يقول عبد العلي الأنصاري عن الشيعة: ((يجوزون عليهم الكفر تقية، عقلاً وشرعاً قبل النبوة وبعدها، وهذا من غاية حماقتهم، فإنه لو جوز هذا الأمر العظيم لما بقي الأمان في أمر التبليغ، وهو ظاهر، كيف وما من نبي إلا بعث بين أظهر أعدائه[5] فلعله كتم شيئاً من الوحي خوفاً منهم، وخصوصاً من مذهبهم الباطل وحماقتهم الكاملة أن رسول الله -ﷺ- ما عاش من وقت البعثة إلى وقت الموت إلا في

---

(١) أضواء البيان -للشنقيطي- ٧٣٣/٥.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن -للقرطبي- ٨٢/١٢-٨٣، وتفسير القرآن العظيم -لابن كثير- ٢٣٠/٣، وفتح القدير -للشوكاني- ٤٦٢/٣.

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية -لشيخ الإسلام ابن تيمية- ٤٠٩/٢-٤١١، ومجموع فتاويه ٢٩٢/١٠.

(٤) انظر: ص/ ٣٩٨- ٣٩٩

(٥) ومن الأمثلة على ذلك بعث الله لإبراهيم وموسى عليهما السلام إلى النمرود وفرعون، مع تصور شدة الهلاك، وكذلك قد قُتِل أنبياء في سبيل إقامة الحق، فما أظهروا كفراً تقية لإبقاء نفوسهم - كما هو معروف مع أنبياء بني إسرائيل-.

أعدائه[١]، و لم يكن له -ﷺ- قدرة لدفعهم مدة عمره، وكان يخاف منهم، فاحتمل كتمانه -ﷺ- شيئاً من الوحي، فلا ثقة بالقرآن وغيره!، فانظر إلى شناعتهم وحماقتهم، كيف التزموا هذه الشناعات، خذلهم الله تعالى إلى يوم القيامة، ثم من أجلى حماقتهم أنهم استدلوا بنفرة الناس على العصمة عقلاً[٢]، وهو لو تم، لدل على عصمتهم عن المعصية مطلقاً فضلاً عن الكفر عند الخوف تقية، للزوم نفرة الناس عنهم، بل النفرة ههنا أشد، لإيهامه الجبن الذي هو أعلى النقائص...))[٣].

والطائفة الأخرى التي شذت فرقتان من الخوارج، يقول الآمدي: ((... فما كان منها كفراً، فلا نعرف خلافاً بين أرباب الشرائع في عصمتهم منه، إلا ما نقل عن الأزارقة[٤] من الخوارج بأنهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله أنه يكفر بعد نبوته، وما نقل عن الفضلية[٥] من الخوارج أنهم قضوا بأن كل ذنب يوجد فهو كفر، مع تجويزهم صدور الذنوب عن الأنبياء، فكانت كفراً))[٦].

---

(١) هذا لمذهبهم الرديء في صحابة رسول الله -ﷺ- وسيأتي بيان عدالتهم -إن شاء الله- ص/ ٦٨٩

(٢) يريد أن يبين تناقضهم، لأنهم زعموا عصمة الأنبياء من المعاصي كبيرها وصغيرها قبل البعثة وبعدها لئلا ينفر الناس عن دعوتهم.

(٣) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٩٧/٢، وقطعت النقل إلى هنا لأنه ذكر بعده ما لا داعي له مع تخليطات صوفية.

(٤) وهم: أتباع نافع بن الأزرق، الذي كان أول من أحدث الخلاف بين الخوارج أنفسهم، فقال بالبراءة من القعدة والمحنة لمن قصد عسكره وإكفار من لم يهاجر إليه وقد أنكروا الرجم وهم متفقون مع سائر الخوارج على تكفير عليٍّ وعثمان والحكمين، وأصحاب الجمل - رضي الله عنهم- وعلى أن كل كبيرة كفر -إلا النجدات منهم-. ويخلدونهم في النار، توفي نافع سنة ٦٠هـ.

انظر: مقالات الإسلاميين -لأبي الحسن الأشعري- ١٦٨/١، ١٧٠، والفرق بين الفرق -للبغدادي- ص/٨٢، والملل والنحل -للشهرستاني - ١١٨/١.

(٥) ذكر ابن حزم في الفصل ٥٤/٥ أن الفضلية متفرعة من الصفرية، وهذا يؤكد ما ذكره الأشعري في المقالات ١٨٣/١ أن كل الأصناف سوى الأزارقة والإباضية والنجدية تفرعوا من الصفرية، والصفرية خالفت الأزارقة في عذاب الأطفال، مع اتفاقهم في الأصول العامة للخوارج، ومما نسب إلى الفضلية من قال: لا إله إلا الله محمد رسول الله بلسانه و لم يعتقد ذلك بقلبه، بل اعتقد الكفر أو الدهرية أو اليهودية أو النصرانية، فهو مسلم عند الله مؤمن".

الفصل -لابن حزم- ٥٤/٥، وانظر المقالات ١٩٧/١ وقد ذكر الشهرستاني من رجال الخوارج: الفضل بن عيسى الرقّاشي (الملل١٢٤/١) فلعله نسبت إليه هذه الطائفة.

(٦) الإحكام -للآمدي- ١٧٠/١.

وكل ما ذكر سابقاً من أدلة على عدم جواز الكفر فهو كاف في الرد عليهم[1] ولعل الناس أخذوا ذلك على الفرقتين المذكورتين عن طريق الإلزام، ولا شك أن ذلك لازم لهم. فمذهبهم قائم على التكفير بالكبائر، فلما جوزوا وقوع الكبائر من الأنبياء، لزمهم تكفيرهم -حاشاهم-، وهو إلزام قوي، ولا أدري هل التزموه أو لم يلتزموه!.

ونخلص مما تقدم ذكره أن العصمة المتفق عليها ترجع إلى أمور:

((أحدها: في الاعتقاد، ولا خلاف بين الأمة في وجوب عصمتهم مما يناقض مدلول المعجزة، وهو الجهل بالله تعالى والكفر به.

وثانيها: أمر التبليغ، وقد اتفقوا على استحالة الكذب والخطأ فيه.

وثالثها: في الأحكام والفتوى، والإجماع على عصمتهم فيها، ولو في حال الغضب، بل يستدل بشدة غضبه -ﷺ- على تحريم ذلك الشيء))[2].

ويلتحق بهذا: الكبائر وما يزري بمناصبهم، كرذائل الأخلاق، والدناءات، والصغائر الخسيسة ولكنها ستبحث في مطلب مستقلّ إن شاء الله.

---

(١) انظر: ص/ ٣٩٨ - ٣٩٩

(٢) البحر المحيط للزركشي ٦/١٤.

المطلب الثاني

عصمة الأنبياء من المعاصي

والمقصود بالمعاصي هنا ما دون الكفر والشرك، من الكبائر والصغائر.

والمذاهب التي يمكن ذكرها في هذه المسألة كثيرة يرجع حاصلها إلى ثلاثة:

المذهب الأول:

إنهم معصومون من الكبائر والصغائر الخسيسة مطلقاً، وأما الصغائر غير الخسيسة فيجوز صدورها منهم، لكنهم يوفقون إلى التوبة منها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((القول بأن الأنبياء معصومون عن الكبائر دون الصغائر، هو قول أكثر علماء الإسلام، وجميع الطوائف، حتى إنه قول أكثر أهل الكلام، كما ذكر أبو الحسن الآمدي أن هذا قول أكثر الأشعرية، وهو أيضاً قول أكثر أهل التفسير والحديث والفقهاء، بل هو لم ينقل عن السلف والأئمة والصحابة والتابعين وتابعيهم إلا ما يوافق هذا القول))[1].

والمقصود بالصغائر الخسيسة: ((ما يوجب الحكم على فاعله بالخسة ودناءة الهمة وسقوط المروءة، كسرقة حبة أو كسرة))[2].

ومما ينبغي أن يعلم أن بعض أهل العلم يُفصِّل في شأن الصغائر غير الخسيسة ؛ فبعضهم يذكر وقوعها سهواً وخطأً لا عمداً، وبعضهم لا يذكر هذا القيد أصلاً، مما حدى ببعض أهل العلم إلى تعديد المذاهب.

والحق الذي ينبغي أن يعلم أن ((الذنوب أجناس، ومعلوم أنه لا يجوز منهم كل جنس بل الكذب لا يجوز منهم بحال أصلاً، فإن ذلك ينافي مطلق الصدق... فلا يجوز أن يصدر من النبي -ﷺ- تعمد الكذب البتة، سواء كان صغيرة أو كبيرة، بل قد قال النبي -ﷺ-: ((ما ينبغي لنبي أن تكون له خائنة الأعين))[3].))[4] وإذ قد علم هذا فإنه ينبغي معرفة أن مقام الأنبياء مقام رفيع عظيم، وإنما يقعون في

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣١٩/٤.

(٢) الإحكام -للآمدي- ١٧١/١.

(٣) أخرجه أبو داود (٢٦٨٣/٣) كتاب الجهاد باب (١٢٧) رقم (٢٦٨٣)، وفي كتاب الحدود (٥٢٧/٤) الباب الأول رقم (٤٣٥٩)، وأخرجه النسائي في المجتبى (١/١٠٥-١٠٦) كتاب تحريم الدم - باب الحكم في المرتد، وفي إسناده: إسماعيل بن عبد الرحمن السدي صدوق يهم ورمي بالتشيع (التقريب ٤٦٧) أخرج له مسلم ووثقه أحمد، وصححه الألباني في صحيح الجامع ٤٧٦/١ (٢٤٢٦) وفي السلسلة الصحيحة (١٧٢٣).

(٤) منهاج السنة النبوية -لابن تيمية- ٤٢٧/٢.

بعض الصغائر وقد يكون ذلك من جهة الخطأ والتأويل، وقد تكون هذه الأعمال في حق غيرهم ليست من الذنوب[1] لكن لرفعة مقامهم، قد يعاتبون، ومع ذلك فإن الله يوفقهم إلى التوبة، بل ما ذكر الله ذنباً لنبي ((إلا مقروناً بالتوبة والاستغفار، كقول آدم وزوجته: ﴿ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين﴾ [الأعراف ٢٣]، وقول نوح: ﴿رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم وإلا تغفر لي وترحمني أكن من الخاسرين﴾ [هود ٤٧]....)) [2].

وبهذا يعلم أن الأنبياء لا يتعمدون صغائر الذنوب تشهياً، وهم مع ذلك يوفقون إلى التوبة منها، بل ولا يصرون على أي صغيرة إن وقعت منهم: ((والأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه كانوا لا يؤخرون التوبة، بل يسارعون إليها ويسابقون إليها لا يؤخرون، ولا يصرون على الذنب، بل هم معصومون من ذلك، ومن أخَّر زمناً قليلاً كفَّر الله ذلك بما يبتليه به، كما فعل بذي النون -ﷺ- هذا على المشهور أن إلقاءه كان بعد النبوة، وأما من قال: إن إلقاءه كان قبل النبوة، فلا يحتاج إلى هذا)) [3].

ولكن ليعلم أن مسالك الناس قد اختلفت في وجه عصمة الأنبياء من الكبائر، ويُصوِّر ذلك الآمدي إجمالاً فيقول: ((... وإن اختلفوا في أن مدرك العصمة السمع كما ذهب إليه القاضي أبو بكر والمحققون من أصحابنا، أو العقل كما ذهب إليه المعتزلة)) [4]، ويفصل ذلك الجويني فيقول: ((فأما الفواحش والموبقات والأفعال المعدودة من الكبائر، فالذي ذهب إليه طبقات الخلق: استحالة وقوعها عقلاً من الأنبياء، وإليه مصير جماهير أئمتنا. وقال القاضي: هي ممتنعة، ولكن مدرك امتناعها السمع، ومستنده الإجماع المنعقد من حملة الشريعة على الأمن من وقوع الفواحش من الأنبياء، ولو رددنا إلى العقل، لم يكن في العقل ما يحيلها ؛ فإن الذي يتميز به النبي عن غيره مدلول المعجزة ومتعلقها، والكبائر ليست مدلولها بوجه ؛ فلا تعلق للمعجزة بنفيها، ولا بإثباتها، نعم لو كان فيما ذكره من تنبى وتحدى به أنه منزه عن الفواحش، واستشهد على صدقه بقيام المعجزة، فوقعت على حسب الدعوى، فكل ما أدرجه في كلامه إذا ارتبط قيام المعجزة بها، فنعلم على القطع إذ ذاك

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية -لابن تيمية- ٤٢١/٢.

(٢) مجموع فتاوى -شيخ الإسلام ابن تيمية- ٢٩٦/١٠.

(٣) المصدر نفسه ٣٠٩/١٠.

(٤) الإحكام -للآمدي- ١٧٠/١، وانظر المنخول -للغزالي- ص/٢٢٣، والوصول إلى الأصول -لابن برهان- ٣٥٥/١-٣٥٦، وهداية العقول ٤٥٧/١، وبيان المختصر -للأصفهاني- ٤٧٨/١-٤٧٩.

وجوب صدقه في جميع مخبراته، ولا اختصاص لتعلق المعجزة بفن من الأخبار، فإنها تقع على مطابقة دعوى النبي ووفقها، فإن قامت ودعواه شيء واحد، دلت على صدقه فيه، وإن قامت ودعواه أشياء، وقد استشهد على جميعها بقيام المعجزة، دلت على صدقه في جميعها، والمختار عندنا ما ذكره القاضي))[1].

وقد اتضح مقصود القاضي أبي بكر الباقلاني والجويني من الدليل العقلي، وعلى هذا فلا إشكال فيما ذهبا إليه، فهو صحيح، لكن هذا لا يمنع أن يقوم دليل عقلي آخر على العصمة من الكبائر، لأن بعض الذنوب قد يقدح في النبوة، أو قد يقال: إن بعضها يقبح من آحاد الناس فأولى أن يقبح من الأنبياء، أو لكون بعضها منفرة.

ويدل لهذا ما جاء عن الرسول -ﷺ- ((لما قال له ذو الخويصرة: اعدل يا محمد، فإنك لم تعدل، فقال النبي -ﷺ-: ((لقد خبتَ وخسرتَ إن لم أعدل، ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء))[2]، والرواية الصحيحة بالفتح، أي أنت خاسر خائب إن لم أعدل، إن ظننت أني ظالم مع اعتقادك أني نبي، فإنك تجوز أن يكون الرسول الذي آمنت به ظالماً، وهذا خيبة وخسران، فإن ذلك ينافي النبوة ويقدح فيها))[3].

وأما ما يتعلق بالصغائر، فقد قال الجويني: ((وأما الصغائر، ففي إثباتها أولاً كلام كثير، لسنا له الآن، ولكن الذي نعنيه بذكر الصغائر: ما لا يتضمن صدوره فِسْقَ من صدر منه، وانسلاله عن نعت العدالة... والذي صار إليه أئمة الحق: أنه لا يمتنع صدورها عن الرسل عقلاً، ثم اضطربوا في تأويل آي مشهورة في قصص المرسلين، والذي ذهب إليه المحصلون: أنه ليس في الشرع قاطع في ذلك نفياً وإثباتاً، والظواهر مشعرة بوقوعها منهم))[4]، وهو وإن مال إلى وقوعها منهم، لكن ظاهر كلامه يشعر أنه قد بقي عنده تردد، لكون ما جاء في ذلك ظواهر فقط ليست بقواطع!

وهذا فيه نظر، إذ النصوص دالة على استغفارهم، ولا يكون إلا من ذنب -لكن بالمعنى الذي قصدناه من ذنوبهم- ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخرَّ راكعاً

---

(١) البرهان في أصول الفقه -للجويني- ٣١٩/١.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه (٧١٤/٦ مع الفتح)، كتاب المناقب - باب علامات النبوة برقم ٣٦١٠، وأخرجه مسلم في صحيحه (٧٤١/٢)، كتاب الزكاة - باب ذكر الخوارج وصفاتهم برقم (١٠٦٤).

(٣) منهاج السنة النبوية -لابن تيمية- ٤٢٠/٢-٤٢١.

(٤) البرهان -للجويني- ٣٢٠/١.

وأناب﴾ [ص ٢٤]، وقال الله تعالى: ﴿ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر﴾ [الفتح ٢] وقال: ﴿واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات﴾ [محمد ١٩] والنصوص في ذلك قد بلغت كثرة عظيمة[١].

وإذ قد نجز هذا، فلنعد إلى ما وعدنا به من الكلام على بعض الإشكالات - حسب ما أوردته كتب الأصول -.

الإشكال الأول: نسبة الكذب إلى إبراهيم عليه السلام[٢]، وجاء ذلك صريحاً في حديث صحيح: ((لم يكذب إبراهيم عليه السلام إلا ثلاث كذبات، ثنتين منهن في ذات الله عز وجل، قوله: ﴿إني سقيم﴾ [الصافات ٨٩] وقوله: ﴿بل فعله كبيرهم هذا﴾ [الأنبياء ٦٣] وقال: بينا هو ذات يوم وسارّة، إذ أتى على جبار من الجبابرة [وفيه:] فقال: من هذه؟ قال: أختي...))[٣] الحديث.

وقد أشكل هذا على بعضهم فإن ((الإمام الرازي لضيق محرابه ومجاله، ينكر الحديث الوارد في ذلك، وهو في الصحيحين، ويقول: إسناد الكذب إلى راويه أهون من إسناده إلى الخليل عليه السلام))[٤].

والجواب إجمالاً: أن ذلك من باب المعاريض المحتملة لأمرين، وفيها مندوحة عن الكذب. أما قوله: ﴿إني سقيم﴾ فأراد أنه سقيم قلبه من شركهم، وهذا تعريض حسن، أو أراد أنني سأسقم[٥]. فهو اسم فاعل أريد به المستقبل، وهذا تعريض، فهم منه قومه مرضه في الحال، وقيل قد يكون أراد به الموت.

وقوله: ﴿بل فعله كبيرهم هذا﴾ حيث أسند تكسير سائر الأصنام إلى كبيرهم، لكنه مقيد بقوله: ﴿إن كانوا ينطقون﴾ فالخبر والطلب كلاهما معلّق بالشرط، أي إن كانوا ينطقون فاسألوهم عمن

وهو: ((بل فعله كبيرهم هذا)) وهو: ((فاسألوهم))

---

(١) انظر: ما سرده شيخ الإسلام من ذلك في مجموع فتاويه ٣١١/١٠-٣١٣ ثم انظر منهاج السنة النبوية -له- ٣٩٨/٢.

(٢) انظر: سلم الوصول -للمطيعي- ٩/٣.

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه (٤٤٧/٦ مع الفتح) كتاب الأنبياء - باب قول الله تعالى: ﴿واتخذ الله إبراهيم خليلاً﴾ رقم (٣٣٥٧) وأخرجه مسلم في صحيحه (١٨٤٠/٤-١٨٤١) كتاب الفضائل - باب من فضائل إبراهيم الخليل رقم (٢٣٧١).

(٤) قاله المطيعي -في سلم الوصول- ١٠/٣.

(٥) انظر: مفتاح دار السعادة ٣٩٤/٢.

كسرهم، وهذا أدعى إلى الإفحام، إذ أبقاه ليتم له قصده من بيان بطلان عبادة تلك الأصنام لكونها عاجزة.

وقوله عن سارة هي أختي: هو من التعريض كذلك إذ قصد أنها أخته في الإسلام ولذلك قال لها: ((يا سارة إنه ليس على وجه الأرض مؤمن غيري وغيرك)).

وهذه الثلاثة قد ظهر أنها ليست كذباً محضاً، فهي صدق من جهة قصد إبراهيم عليه السلام، وسميت كذباً من جهة إفهامه للمخاطبين[1]. ولو وقعت لغير الأنبياء ما عدت شيئاً؛ بل ربما يجب بعضها في بعض الأحوال، ولكن لما كان إبراهيم عليه السلام خليل الرحمن، وحق الخليل ترك مثلها، ذكرها إبراهيم عليه السلام معتذراً بها عن الشفاعة العظمى يوم القيامة.

٢- الإشكال الثاني وحله[2]: وهو أن الرسول -ﷺ- لما سلم من ثنتين في الرباعية، قيل له أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله ؟ قال: ((كل ذلك لم يكن)) وفي رواية: ((لم أنس و لم تقصر))[3] معناه: ((كل ذلك لم يكن في ظني، وهذا صادق مطابق للمحكي عنه))[4] فليس فيه كذب بحال، وفيه نكتة بديعة، وهي أن الزمان لما كان زمان نسخ، تردد الأمر عندهم بين البقاء على الأصل والنسخ، ولذلك جاء السؤال: أقصرت الصلاة أم نسيت؟ ولما نفى الرسول -ﷺ- كل ذلك، بادر الصحابي إلى تحديد النسيان، لعلمه أن الرسول -ﷺ- لا يغلط في التبليغ. وهذا يدل على أن النسيان في مثل هذا جائز على الأنبياء كماسيأتي تفصيله[5]. على أن بعض أهل العلم ذكر تأويلاً لقوله ((لم أنس)) فقال: ((قوله: ((لم أنس)): راجع إلى السلام، أي سلمت قصداً بانياً على ما في اعتقادي أني صليت أربعاً، وهذا جيد، وكان ذا اليدين فهم العموم فقال: بلى نسيت))[6].

٣- الإشكال الثالث: قول موسى -عليه السلام-: ((لا)) في جواب من سأله: هل أحد أعلم

---

(١) انظر: مفتاح دار السعادة ٢/٣٩٤-٣٩٥.

(٢) انظر: فواتح الرحموت ٢/٩٨.

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه (٣/١١٩ مع الفتح) كتاب السهو - باب من يكبر في سجدتي السهو رقم (١٢٢٩) ومسلم (١/٤٠٤) كتاب المساجد ومواضع الصلاة - باب السهو في الصلاة والسجود له رقم [٩٩-(٥٧٣)].

(٤) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٢/٩٨.

(٥) انظر: ص/ ٤١٩

(٦) ذكره ابن حجر في فتح الباري ٣/١٢٢.

منك ؟ فقال الله تعالى: بلى عبدنا خضر[1].

وأجيب عنه بجوابين [2]:

أ- المراد بالنفي: نفي الأعلمية عن غيره في ظنه، فرد الله تعالى ذلك الظن، وأخبره بوجود من هو أعلم منه.

ب- أو أن يقال: إن نفي موسى عليه السلام الأعلمية عن غيره، صادق في نفس الأمر، فلما كان اللائق به أن يكل الأمر إلى الله تعالى، عاتبه على ذلك.

وينبغي تقييد الجواب الأول بأن ذلك في علم مخصوص، بدليل قول الخضر في الحديث نفسه: ((إني على علم من علم الله علمنيه الله لا تعلمه، وأنت على علم من علم الله علمكه الله لا أعلمه))، ولو أخذ من الجوابين جواب واحد، لكان أحسن، إذ يمكن أن يقال: إن موسى عليه السلام لكونه من أولي العزم من الرسل ومكلماً هو أعلم، لكن قد يوجد غيره على علم ليس عنده كالخضر لأنه نبي، فلما نفى الأعلمية عن غيره مطلقاً عاتبه الله، لأن الأولى أن يكل الأمر إلى الله.

المذهب الثاني: ونسب إلى الحشوية، فقد نقل عنهم جواز تعمد الأنبياء للكبائر[3]، ويلزم من ذلك جواز ما عداه من تعمد الصغائر، وارتكابهما خطأً وسهواً من باب أولى.

ويدخل في هذا المذهب: الأزارقة، لأنهم قد نقل عنهم تجويز ارتكاب الكفر، فيلزم تجويز غيره، مما هو مذكور هنا كذلك.

ويدخل فيه الفضلية، لأن المنقول عنهم التصريح بجواز الذنوب عليهم[4].

وفي النفس شيء من حكاية هذا المذهب أصلاً، أما الحشوية فإن أريد بهم أهل السنة، كما هي عادة المبتدعة في وصمهم بذلك، فهم برآء من هذا القول، وإن أريد غيرهم، فمن هم، وأين مصدر أقوالهم؟

وأما فرقتا الخوارج، فكما تقدم، لعل ذلك كان من باب الإلزام لهم[5].

---

(١) حديث متفق عليه، أخرجه البخاري (٢٠٢/١ - مع الفتح)، كتاب العلم - باب (١٦) - رقم (٧٤). وأخرجه مسلم (١٨٤٧/٤) كتاب الفضائل - باب من فضائل الخضر عليه السلام - رقم (٢٣٨٠).

(٢) انظر: فواتح الرحموت ٩٩/٢.

(٣) انظر: الإحكام -للآمدي- ١٧٠/١.

(٤) انظر: ما تقدم ص/ ٤٠٨

(٥) ثم وقفت على كلام لشيخ الإسلام في منهاج السنة ٤١٨/٢-٤١٩، صرح فيه بأن هذا القول سيق بطريق اللازم على مذهبهم وقصد به بيان فساد قولهم بأن كل معصية كفر. وانظر الآيات البينات للعبادي ٢٢٦/٣.

على أن ابن حزم قد نسب هذا المذهب إلى الكرامية والباقلاني والسمناني من الأشعرية[1]. أما الباقلاني فالذي يظهر لي أنه يقول بالجواز العقلي، ولكنه يمنع الوقوع لمجيء الشرع بالمنع، وربما يكون مثله السمناني.

ولا بأس من مراجعة ما ذكره ابن حزم[2]، وما ذكره المفسرون فيما وقع للأنبياء مما توهمه هؤلاء كبائر، فلا نطيل بذكرها واحدة واحدة مع المناقشة.

المذهب الثالث: أن الأنبياء عصموا من الذنوب مطلقاً سواء كان الذنب صغيراً أو كبيراً، عمداً كان أو سهواً.

وهو مذهب الشيعة، واختاره ابن السبكي[3]، ونسبه إلى والده، وإلى الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وأبي الفتح الشهرستاني، والقاضي عياض[4].

لكن نسبة هذا المذهب إلى القاضي عياض فيها نظر، فهو وإن كان ممن بالغ في العصمة[5] لكنه نص على جواز صدور الصغيرة غير الخسيسة منهم سهواً وغلطاً لا تعمداً، ونوعه فيما ليس طريقه البلاغ[6].

وفي الجملة، هذا المذهب فيه مبالغة في شأن عصمة الأنبياء، وكل ما ذكر مما قصه الله من وقوع بعض الأنبياء فيما لا ينبغي منهم، يرد هذا المذهب، كأكل آدم عليه السلام من الشجرة التي نهاه الله عنها، وما ذكره الله من استغفار الأنبياء، وما وقع من السهو والنسيان لهم في بعض الأمور.

وربما يُتأول ما ذهب إليه السبكي ومن حُكي عنهم، بأنهم ما قصدوا نفي صدور ما ذكر، وإنما مرادهم أن الذي فعلوه لا يكون ذنباً معاقباً عليه، ولذا حاول بعضهم -كما تقدم[7]- أن يتأول لهم ما ورد في السهو، بأن الممنوع منه السهو الشيطاني، أو استدامة السهو، وهو في الحقيقة آيل إلى

---

(١) انظر: الفصل في الأهواء والملل والنحل -لابن حزم- ٤/٥.

(٢) انظر المصدر نفسه ٤/٩-٥٩.

(٣) انظر: جمع الجوامع بشرحه للمحلي مع الآيات البينات -للعبادي- ٣/٢٢٤.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٣/٢٢٩، والبحر المحيط للزركشي ٦/١٦.

(٥) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٤/٣١٩.

(٦) انظر: الشفا -للقاضي عياض- ٢/٨٤٠، وربما وهم ابن السبكي والزركشي في نسبة هذا المذهب للقاضي عياض، لصنع عياض نفسه، إذ عقد فصلاً في الرد على من جوّز الصغائر ٢/٨٠٩ فأفهم هذا منعه لها،والله أعلم.

(٧) انظر: ص/ ٤١١ ، وسيأتي إن شاء الله - ص/ ٤٢١ .

مذهب الجمهور القائلين بأن ما يقع منهم يحصل التنبيه عليه وبأن الشيطان لا سبيل له عليهم[1].

وقد استدل الشيعة على مذهبهم بدليل يأتي ذكره -إن شاء الله - في العصمة قبل النبوة[2].

وأما دليل أبي إسحاق الإسفراييني فهو أن صدورها -أي الذنوب - ينافي مدلول المعجزة [3].

وجوابه: تسليم ذلك في الكذب في الرسالة والكفر والشرك، وأما الكبائر والصغائر الخسيسة فدليلها غير ما ذكره -كما تقدم[4]-.

وأما الصغائر غير الخسيسة فلا نسلم أن وقوعها ينافي مدلول المعجزة، بل ولا تقتضي النفرة، لأنهم يتداركونها بالتوبة، والعبرة بكمال النهاية لا بنقص البداية، فحالهم بعد التوبة أكمل وأرفع. ولله الحكمة البالغة في ذلك، ليرفع درجاتهم بما يحدثه لهم من مقامات العبودية.

وربما يستدل لابن السبكي ومن معه، بأن الأنبياء عصموا من الذنوب مطلقاً ((لكرامتهم على الله تعالى عن أن يصدر منهم ذنب)) [5].

لكن لا يسلم لهم أن صدور الصغيرة غير الخسيسة ينافي تلك الكرامة، ولم لا يقال: وقوعهم فيها سهواً وخطأً في التأويل، ثم استدراكهم ذلك بالتوبة، هو لرفع درجاتهم، وإظهار أن ذلك لا يجوز من مثلهم لكونهم أرفع درجة ومنزلة؟ مع أنها لو وقعت من آحاد الناس -غير الأنبياء - لما عدت معاصي.

وهؤلاء كلهم لا يناقشون في عصمة الأنبياء من الكفر والكبائر والصغائر الخسيسة، وإنما النقاش معهم في ادعاء العصمة مما سواها -.

وقد يستدل هؤلاء بأن الاتفاق حاصل على التأسي بأفعال الأنبياء، فلو جوزنا عليهم الصغائر، لما أمكن الاقتداء بهم في أفعالهم، لجواز أن يكون الفعل معصية[6].

وربما قالوا: يلزم أن يكون غيرهم ممن لم يقع في ذنب أكمل منهم[7].

---

(١) انظر: ص/ ٤١٠ – ٤١١

(٢) انظر: ص/ ٤٣٨

(٣) انظر: أحكام القرآن --القرطبي- ١/٣٠٨.

(٤) انظر: ص/ ٤١١

(٥) ذكره المحلي في شرحه على جمع الجوامع – انظره مع الآيات البينات -للعبادي- ٣/٢٢٩.

(٦) انظر: المواقف – للإيجي- ٣٥٩.

(٧) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٠/٢٩٣، و منهاج السنة النبوية ٢/٣٩٨.

والجواب عن الشبهة الأولى: أن الأصل هو التأسي مطلقاً، دون بحث عن كونه معصية، لأن المعصية هي قليل نادر وليست أصلاً، وعند وقوعها فإنهم ينبهون عليها، ولا يقع إشكال على هذا في التأسي، لأن ((التأسي إنما هو فيما أقروا عليه وكما أن النسخ جائز فيما يبلغونه من الأمر والنهي، وليس تجويز ذلك مانعاً من وجوب الطاعة، لأن الطاعة تجب فيما لم ينسخ، فعدم النسخ يقرر الحكم، وعدم الإنكار يقرر الفعل، والأصل عدم كل منهما))[1].

والجواب عن الشبهة الثانية: إنه لا يلزم من وقوع الإنسان في بعض المعاصي، ثم يتوب منها، أن يكون غيره أفضل منه، وهذا كشأن الصحابة الذين كانوا مشركين، فآمنوا وصلحت أحوالهم، فهم خير من أبنائهم الذين ولدوا على الإسلام.

والذنب ينافي الكمال إذا لم يتب صاحبه منه، أما إن تاب توبة نصوحاً، وأكثر من الطاعات، فيقبل الله منه، ويرفعه إلى أعظم مما كان عليه[2].

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٤٨/١٥ وانظر فيه ٢٩٣/١٠.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٩٣/١٠-٢٩٥، ٣٠٠، و منهاج السنة النبوية٣٩٨/٢، ٤٢٦، ٤٢٩، ٤٣٤.

المطلب الثالث

عصمة الأنبياء من النسيان والخطأ في الاجتهاد

المسألة الأولى: عصمة الأنبياء من النسيان:

والنسيان إما أن يتعلق بأمور بلاغية، قولاً كانت أو فعلاً، وإما أن يتعلق بأمور غير بلاغية.

وليعلم أن منه -أي النسيان- ما هو متفق على وقوعه كما قال الزركشي: ((وأما النسيان فلا امتناع في تجويز وقوعه من الأنبياء فيما لا يتعلق بالتكليف، قال ابن عطية[1]: وكذلك ما أراده الله من نبيه نسيانه، و لم يرد أن يكتب قرآناً))[2].

النوع الأول: نسيان الأقوال البلاغية والسهو فيها.

وطريقة القاضي عياض فيه: حكاية الإجماع على امتناع السهو والنسيان في الأقوال البلاغية، وخص الخلاف بالأفعال[3].

وحاصل الكلام فيها يرجع إلى ما تقدم من وقوع الكذب سهواً ونسياناً،إذا كان النسيان يستلزم الإخبار بنقيض الحق[4]، أما إذا لم يستلزم ذلك فالأمر فيه على ما حكاه الزركشي عن غيره قائلا: ((وفصَّل ابن عطية في الكلام على النسخ بين ما لا يحفظه أحد من الصحابة، فالنبي معصوم من النسيان قبل التبليغ وبعده، فإن حفظه جاز عليه ما يجوز على البشر، لأنه قد بلغ وأدى الأمانة، ومنه قول أبيٍّ [رضي الله عنه]: حسبت أنها رفعت، فقال النبي -ﷺ- لم ترفع ولكن نسيتها))[5].))[6].

---

(١) أبو محمد عبد الحق بن غالب الغرناطي المالكي، كان إماماً في التفسير والفقه والعربية،، له المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ولد سنة(٤٨٠هـ) وتوفي سنة (٥٤١هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء ٥٨٧/١٩، والديباج المذهب ٥٧/٢.

(٢) البحر المحيط ١٨/٦، وانظر البرهان -للجويني- ٣٢٠/١.

(٣) انظر الشفا -للقاضي عياض- ٧٩٧/٢-٧٩٨، وانظر البحر المحيط ١٩/٦.

(٤) انظر ص/ ٢-٤

(٥) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه ٧٣/٣ - رقم (١٦٤٧)، وبنحوه عبدالله بن أحمد في زوائد مسند أبيه ١٢٣/٥، وإسناده صحيح، وله شاهد لا بأس به: أخرجه أبوداود في سننه ٥٥٨/١ رقم (٩٠٧)، وابن خزيمة في صحيحه ٧٣/٣، - رقم (١٦٤٨) وعنه ابن حبان في صحيحه ١٢/٦/ رقم (٢٢٤٠) ومن طريق آخر رقم (٢٢٤١) والطبراني في الكبير ٢٧/٢٠-٢٨ (٣٤) - والبيهقي في السنن الكبرى ٢١١/٣،كلهم من طريق يحيى بن كثير الكاهلي عن المسور بن يزيد نحوه. ويحيى الكاهلي: لين الحديث (التقريب ٧٦٨٠).

(٦) البحر المحيط للزركشي ١٩/٦.

لكن من أهل العلم من قيد جواز نسيان ما حفظه الصحابة بما إذا لم يدخل تحت دلالة المعجزة على الصدق، وذلك إذا أخبر النبي أنه لا يقع منه نسيان، وأقام المعجزة، فإنه حينئذ يمتنع النسيان، أما إذا لم يتقيد ذلك النسيان بدلالة المعجزة ففيه الخلاف[1]، كما قال الآمدي: ((ذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وكثير من الأئمة إلى امتناع النسيان، وذهب القاضي إلى جوازه))[2]، لكن الحق هو ما فصله ابن عطية.

النوع الثاني: النسيان في الأفعال البلاغية:

وهذا قد وقع فيه الخلاف، فذهب بعض أهل العلم إلى منع وقوع النسيان فيها، كأبي إسحاق الإسفراييني، ومنهم من جوزه، وهم الجمهور[3].

ولو أخرج من هذا النزاع الفعل البلاغي الذي يقصد به تعليم الأمة، بأن يكون ذلك الفعل من النبي أول أداءٍ له وبيان لحكمه وصفته، فهذا ينبغي أن يقال إن النبي معصوم من نسيانه.

ويبقى ما عدا ذلك جائز الوقوع، شريطة أن ينبهوا عليه[4]، وهذا التفصيل يمكن أن يفهم من كلام الغزالي فإنه قال: ((أما النسيان والسهو فلا خلاف في جوازه عليهم فيما يخصهم من العبادات، ولا خلاف في عصمتهم مما يتعلق بتبليغ الشرع والرسالة، فإنهم كلفوا تصديقه جزماً، ولا يمكن التصديق مع تجويز الغلط))[5]، وما يتعلق بتبليغ الشرع شامل للقول والفعل، فعاد هذا التفصيل في الفعل كنظيره في القول كما تقدم عن ابن عطية[6].

ويدل على جواز النسيان قول الرسول -ﷺ-: ((إنما أنا بشر أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكروني)) [7]، وكل ما ورد من أحاديث السهو في الصلاة.

لكن اعترض بعض من ذهب إلى منع النسيان مطلقاً، بأن ذلك السهو كان عمداً ليسن لهم

---

(١) انظر: البرهان -للجويني- ١/٣٢٠، والبحر المحيط ٦/١٨.

(٢) البحر المحيط للزركشي ٦/١٩.

(٣) انظر: البحر المحيط للزركشي ٦/١٩-٢٠.

(٤) انظر: المصدر نفسه.

(٥) المستصفى -للغزالي- ٣/٤٥٣، [٢/٢١٤].

(٦) انظر: ص/ ٤١٩

(٧) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه (١/٦٠٠ مع الفتح) رقم ٤٠١ كتاب الصلاة، باب التوجه نحو القبلة حيث كان. وأخرجه مسلم في صحيحه ١/٤٠٤ - كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب السهو في الصلاة والسجود له رقم (٩٩-٥٧٣).

سجدتي السهو. وجوابه[1] إنه لا مانع من أن تكون الحكمة من النسيان التشريع، أما أن يقال كان عمداً فخطأ، وبيانه:

١-إن الرسول -ﷺ- قد صرح بالنسيان -كما في الحديث المتقدم- فلا عمد إذاً.

٢- ولأن الأمر إذا كان كما زعموا لكفى البيان بالقول، خاصة أن الأفعال العمدية تبطل الصلاة.

وقد حاول بعض من يرى رأي أبي إسحاق الإسفراييني أن يوفق بين مذهبه وبين ما ورد من أحاديث السهو والنسيان في الصلاة فقال: إنا نمنع استدامة السهو لا ابتداءه[2]، وهذا عند التحقيق رجوع إلى مذهب الجمهور الذين اشترطوا عدم الإقرار عليه، ومنهم من قال: إن الذي نمنعه هو السهو الشيطاني لا الرحماني[3]. وهو مثل سابقه رجوع إلى مذهب الجمهور، لاتفاق الأمة على أن لا سبيل للشيطان على الأنبياء، كما قال الله تعالى: ﴿إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين﴾ [الحجر٤٢] وقال تعالى: ﴿قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين•إلا عبادك منهم المخلصين﴾ [ص٨٢/٨٣] وفي مقدمتهم الأنبياء.

ثم إن الجمهور – القائلين بجواز السهو والنسيان فيما ذُكِرَ المشترطين عدم الإقرار عليه- تنازعوا في وقت التنبيه، قال الجويني: ((وقد قال من لم يحط بمأخذ الحقائق: إنهم عليهم السلام غير مقرين على النسيان، بل ينبهون على قرب، وهذا لا تحصيل له، فليس يمتنع أن يقروا عليه زماناً طويلاً، ولكن لا ينقرض زمانهم وهم مستمرون على النسيان، وهذا متلقى من الإجماع لا من مسالك العقول))[4]، وهذا الذي ذهب إليه الجويني، الجمهور بخلافه، إذ اشترطوا اتصال التنبيه بالواقعة، وهذا الذي تدل عليه النصوص التي ورد فيها السهو والنسيان[5].

---

(١) انظر: الشفا -للقاضي عياض- ٧٩٧/٢، و البحر المحيط للزركشي ٢٠/٦.

(٢) انظر: الآيات البينات -للعبادي- ٢٢٨/٣، وسلم الوصول -للمطيعي- ٨/٣.

(٣) انظر: حاشية العطار ١١٧/٢ وسلم الوصول -للمطيعي- ٨/٣.

(٤) البرهان -للجويني- ٣٢٠/١.

(٥) انظر: البحر المحيط للزركشي ٢٠/٦.

المسألة الثانية: عصمة الأنبياء من الخطأ في الاجتهاد.

اختلف العلماء[1] في جواز الخطأ في الاجتهاد على الأنبياء عليهم السلام، فذهب الآمدي وابن الحاجب إلى جواز الخطأ لكن لا يقرون عليه، وإنما ينبهون فوراً. ونسب الآمدي ذلك إلى أكثر أصحابه والحنابلة وأصحاب الحديث والجبائي وجماعة من المعتزلة[2].

وذهب بعض أهل العلم إلى منع وقوع الخطأ في اجتهادهم.

وفيما يلي عرض لأدلة المذهبين:

أولاً أدلة من جوَّز الخطأ على الأنبياء في الاجتهاد:

١-استدلوا بقول الله تعالى: ﴿عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين﴾ [التوبة ٤٣] قالوا: عاتبه الله على الإذن للمنافقين بالتخلف، والعتاب إنما يكون على خطأ. ومثله قوله تعالى: ﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض﴾ [الأنفال ٦٧]، والكلام فيها كالكلام عن الآية الأولى، مع ملاحظة أن العتاب حاصل، فدل على وقوع الخطأ، وهذا الخطأ لا يجوز أن يكون فيما أنزل عليه، ولا فيما كان عن هوى، لأنه معصوم عن الخطأ في التبليغ وعن الهوى بالإجماع، فتعين أن يكون خطؤه عن اجتهاد[3]، وذكروا في هذا الموضع أن الرسول -ﷺ- قال: ((لو نزل من السماء عذاب لما نجا منه إلا عمر))[4].

وقد اعترض هذا الدليل بما يلي:

---

(١) وهذا الخلاف جارٍ بين الجمهور الذين يرون جواز الاجتهاد من الأنبياء، وقد أخرج من النزاع بعض الصور كالخطأ في الاجتهاد في الحروب، وكالخطأ في مصالح الدنيا، مما لامدخل له بالبلاغ.

(٢) انظر: الإحكام -للآمدي- ٢١٦/٤ ومختصر ابن الحاجب -مع شرحه بيان المختصر -٣٤١/٣، وشرح الكوكب المنير -لابن النجار- ٤٨٠/٤.

(٣) انظر: شرح اللمع - للشيرازي- ١٠٩٥/٢، و الإحكام -للآمدي- ٢١٦/٤، والمحصول -للرازي- ١٦/٦، و نفائس الأصول -للقرافي- ٣٨١٢/٩، ونهاية الوصول -للهندي- ٣٨٠١/٨-٣٨٠٢، وبيان المختصر للأصفهاني - ٣٤٢/٣، وشرح العضد على ابن الحاجب ٣٠٣/٢، والتقرير والتحبير ٣٠١/٣، و فواتح الرحموت ٣٧٣/٢.

(٤) قال ابن كثير:((هذا الحديث بهذا اللفظ لم أره في شيء من الكتب)) تحفة الطالب ص/٤٦٨ رقم (٣٦١)، وساق بدله حديث مسلم، ولكن روى ابن جرير في تفسيره [٤٨/١٠/٦] نحوه معضلاً قال: حدثنا يونس، أخبرنا ابن وهب، قال: قال ابن زيد: [وفيه] وقال رسول الله -ﷺ- لو عذبنا في هذا الأمر يا عمر ما نجى غيرك. فهو معضل، وابن زيد هو عبد الرحمن بن زيد بن أسلم هو في نفسه ضعيف كما في التقريب (٣٨٩٠).

١- أنه لم يقع عتاب أصلاً، فقوله: ﴿عفا الله عنك﴾ هو استفتاح كلام، كما يقال: أصلحك الله. علماً بأنه لم يتقدم للنبي -ﷺ- فيه من الله تعالى نهي، فلا تتصور المعصية كذلك[1]، وقوله: ﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى﴾ جرى مجرى الامتنان للرسول -ﷺ- خاصة، لأن ذلك منع منه من كان قبله من الأنبياء[2]. ولأنهم أقروا على أخذ المفاداة، فلو كان خطأ ما أقروا.

٢- لو سلم وقوع العتاب فهو ليس لأجل خطأ، وإنما لاختياره خلاف الأولى، إذ اختياره هذا كان بعد معرفة الحكم بالنص في قوله تعالى: ﴿فأذن لمن شئت منهم﴾ [النور ٦٢]، وأما في الآية الثانية في مفاداة الأسرى، فالعتاب لم يكن موجهاً إلى الرسول -ﷺ- بدليل أنه قال فيها: ﴿تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة﴾ فالرسول -ﷺ- منزه عن إرادة الدنيا قطعاً، وإنما كان ذلك لبعض أصحابه[3].

٣- إنه لو سلم وقوع العتاب لكان ذلك دليلاً على عدم وقوع اجتهاد أصلاً، فضلاً عن الخطأ فيه، لأن المجتهد -مصيباً كان أو مخطئاً- يستحق الثواب فكيف يجتمع ثواب وعتاب[4].

وقد ردت هذه الاعتراضات بما يلي:

١- الحق أن قوله: ﴿عفا الله عنك﴾ ليس عتاباً وإنما إخبار بحصول العفو للرسول -ﷺ- وفيه أسلوب كريم معه، إذ قدم له العفو قبل أن يذكر المعفو، ولذلك فالآية دالة على وقوع ما عُفي فيه للرسول -ﷺ- عنه، والقول بخلاف هذا فيه تكلف. وكذلك قولهم في المفاداة إنه لم يقع عتاب أصلاً، فغير صحيح، وذلك لقول الرسول -ﷺ- لما سأله عمر -رضي الله عنه- عن سبب بكائه وبكاء أبي بكر رضي الله عنه: فأجاب: ((أبكي للذي عرض عليّ أصحابك من أخذ الفداء، لقد عرض عليّ عذابهم أدنى من هذه الشجرة...))[5]، وأما قولهم: لو كان خطأ ما أقروا على المفاداة، فجوابه: إن الله قد أذن بعد ما جرى بقوله: ﴿فكلوا مما غنمتم حلالاً طيباً﴾ [الأنفال ٦٩] ويدخل

---

(١) انظر: الشفا -للقاضي عياض- ٢/٨١٥.

(٢) انظر: الآيات البينات -للعبادي- ٤/٢٤٥.

(٣) انظر: الآيات البينات -للعبادي- ٤/٢٤٥، والتقرير والتحبير ٣/٢٩٦-٢٩٧.

(٤) انظر: روح المعاني -للألوسي- ١٠/٣٤.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه (٣/١٣٨٣-١٣٨٥، كتاب الجهاد والسير، باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر وإباحة الغنائم رقم (١٧٦٣).

فيه ما يأخذونه مقابل المفاداة[1]. لكنه لم ينزل عليهم عذابه الذي قال فيه: ﴿لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم﴾ [الأنفال ٦٨] ما صدّر به الآية، وذلك يجوز أن يكون على معنى أن الله لا يعذب إلا بعد قيام الحجة، أو أن أهل بدر خاصة قد غفرت لهم ذنوبهم، أو لوجود الرسول -ﷺ- بينهم، أو لعلم الله أنه سيحل لهم ما حرّم على من قبلهم، فعفا عنهم[2]، وعلى هذا الوجه الأخير يندفع ما ذكروه بأنه لو كان خطأ ما أقروا عليه.

٢- وأما اعتراضهم الثاني، وهو أن العتاب لم يكن لخطأ، وإنما لاختيار خلاف الأولى -وهو الإذن بالتخلف للمنافقين- فهذا ليس ببعيد، خاصة إن صح قولهم إن ذلك كان بعد ورود الإذن بقوله: ﴿فأذن لمن شئت منهم﴾ ، لكنه لا يخلو من بحث، لأن بعض أهل العلم يذكرون العكس، أي أنه قد جاء الإذن بعد الذي جرى من الإذن للمنافقين[3]، لكن قد تقدم أنه لكمال الرسول -ﷺ- وعلو منزلته قد يأتيه التنبيه في أمور لا تعد شيئاً بالنسبة إلى غيره[4].

وأما قولهم إن العتاب في قصة مفاداة الأسرى لم يكن للرسول -ﷺ- فأقول: حقاً إن قوله: ﴿تريدون عرض الدنيا﴾ لم يشمل الرسول-ﷺ- وأبا بكر قطعاً، فالرسول -ﷺ- منزه عن هذا الغرض، ولأنه -وأبا بكر كذلك- كانا يرجوان إسلام كثير من الأسرى، كما يدل عليه الحديث السابق[5].

لكن ينبغي معرفة أن ما ورد في شأن الرسول -ﷺ- خاصة، هو قوله: ﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض﴾ خاصة إذا علمنا أن رسول الله -ﷺ- قد شاور أصحابه في شأن الأسرى كما ورد صريحاً في الحديث، فعمل برأي أبي بكر -رضي الله عنه- وترك رأي عمر- رضي الله عنه[6]-.

٣- أما اعتراضهم الثالث، وهو استحالة اجتماع ثواب وعتاب لو قيل إن ماجرى كان عن

---

(١) انظر: جامع البيان -للطبري- ٦/١٠/٤٧، ومعالم التنزيل -للبغوي- ٣/٣٧٧-٣٧٨.

(٢) انظر: جامع البيان -للطبري- ٦/١٠/٤٨.

(٣) انظر: جامع البيان -للطبري- ٦/١٠/١٤٢، ومعالم التنزيل -للبغوي- ٤/٥٤، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٨/١٥٥ وفتح القدير -للشوكاني- ٢/٣٦٥.

(٤) انظر ص/ ٤١٠ ـ ٤١١

(٥) انظر: زاد المعاد -لابن القيم- ٣/١١١.

(٦) انظر: ص/ فهو جزء منه.

اجتهاد، فجوابه: إنه لا بد من المصير إلى أن ما جرى كان عن اجتهاد، لأنه أحد الاحتمالين ؛ فاحتمال أن يكون عن وحي غير صحيح، لأنه معصوم فيه من الخطأ اتفاقاً، فلم يبق إلا احتمال أنه كان عن اجتهاد، وقد كان الأولى الأخذ برأي عمر - رضي الله عنه -، أما جواب إشكال أن المجتهد ينال أجراً ولو أخطأ فكيف يعاتب، فإن العتاب هنا ليس تأثيماً، حتى يقال إن بينهما تنافياً، خاصة إذا علمنا أن الأنبياء قد نبهوا على أشياء هي لا تعد أخطاء من غيرهم، وذلك لرفعة مكانتهم وجلالة منصبهم - صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين-.

[٢] واستدلوا ثانياً[١] بقول الرسول -ﷺ-: ((إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار))[٢]، قالوا: دل الحديث على أن الرسول -ﷺ- قد يقضي بما لا يكون حقاً في نفس الأمر لخفاء الباطن عليه.

اعترض على هذا بأن إيراد الحديث في غير محل النزاع، لأن الخطأ فيه في فصل الخصومات، وكلامنا ونزاعنا في الخطأ في الأحكام[٣].

لكن دفع بعضهم هذا الاعتراض بأن ما ذكر صحيح، لأن فصل الخصومة مستلزم لحكم شرعي إذ مؤداه الحكم بحل ما يأخذه الخصم، فيكون خطؤه في الحكم الشرعي جائزاً[٤].

ورد هذا الدفع بأن الخلاف إنما هو في الخطأ في استنباط الحكم الشرعي من الدليل، لا في الخطأ في الحكم الشرعي بمعين، لأن هذا غايته أنه بعد معرفة الحكم الصواب العام يقع التردد في اندراج ذلك الفرد في العموم، كما في الجزم بأن الخمر حرام، فهذا حكم عام صواب، ثم يقع التردد في مائع هل هو خمر أم لا؟ فقد يقول بحرمته، وهو ليس كذلك، فيقع الخطأ هنا.

وبهذا يتضح أن الاندراج وعدمه ليس من الأحكام الشرعية[٥].

---

(١) انظر: المحصول -للرازي- ١٧/٦، و الإحكام -للآمدي- ٢١٦/٤-٢١٧، وبيان المختصر ٣٤٣/٣-٣٤٤، وشرح العضد ٣٠٣/٢، والتقرير والتحبير٣٠١/٣.

(٢) متفق عليه أخرجه البخاري في صحيحه (٣٥٥/١٢ مع الفتح) كتاب الحيل - باب ١٠ رقم (٦٩٦٧)، وأخرجه مسلم في صحيحه (١٣٣٧/٣) كتاب الأقضية - باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة - رقم (١٧١٣).

(٣) انظر: بيان المختصر -للأصفهاني- ٣٤٤/٣، وشرح العضد على ابن الحاجب ٣٠٣/٢.

(٤) انظر: المصدرين السابقين.

(٥) انظر: شرح العضد وحاشية التفتازاني عليه ٣٠٤/٢، والتقرير والتحبير ٣٠١/٢.

والذي يظهر -والله أعلم - أن الاحتجاج بهذا الحديث لإثبات الخطأ في الاجتهاد فيه نظر، لأن البحث هنا في الاجتهاد الذي هو استفراغ المجتهد وسعه لاستنباط حكم بظن من الدليل، لا في فصل الخصومات، وتحقيق المناط[1]، وعلى الثاني -أي الحكم والفصل في الخصومات، فلا يجوز أن يقال إنه أخطأ في الحكم، وإنما ينسب الخطأ إلى صاحب الحق الضعيف الذي لم يبين حجته، أو لذلك المحتال الخصم، الذي هو ألحن بحجته، وأما القاضي فإنه قد قام بما كلف به شرعاً.

ولكن مع ضعف هذا الاستدلال قيل: ((ولو تشبث بدلالة النص وتنقيح المناط لم يبعد))[2] يقصد أنه إن جاز الخطأ في التطبيق، جاز كذلك في استنباط الأحكام الكلية.

وفيه نظر لأن الفرق بين الأمرين ثابت، إذ الخطأ الذي جُوِّز وقوعه في التطبيق ليس ناشئاً عن تقصير، بخلافه في استنباط الحكم الشرعي، فالتقصير فيه ناشيء من المجتهد[3].

وأنبه هنا إلى أن كثيراً من المؤلفين في الأصول[*] يذكر مع الحديث المستدل به كلاماً يظنونه حديثاً عن الرسول -ﷺ- وفيه: ((إنما أحكم بالظاهر، والله يتولى السرائر))، وهو ليس حديثاً عن الرسول -ﷺ-: قال الحافظ ابن كثير: ((هذا الحديث كثيراً ما يلهج به أهل الأصول، ولم أقف له على سند، وسألت عنه الحافظ أبا الحجاج المزي[4]، فلم يعرفه، لكن له معنى في الصحيح، وهو قوله -ﷺ-: ((إنما أقضي بنحو مما أسمع))[5].))[6].

[٣] واستدلوا ثالثاً بقول الله تعالى: ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ﴾ [الكهف١١٠ وفصلت٦] فذكر بأنه ((أثبت المماثلة بينه وبين غيره، وقد جاز الخطأ على غيره، فكان جائزاً عليه، لأن ما جاز على أحد المثلين يكون جائزاً على الآخر))[7].

---

(١) انظر: المراجع السابقة.

(٢) فواتح الرحموت ٢/٣٧٣.

(٣) انظر: حجية السنة /٢٢٦.

(٤) يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف القضاعي الدمشقي الشافعي، ولد سنة٦٥٤هـ، وكان إماماً في السنة وعلومها، ألف تهذيب الكمال، وتحفة الأشراف وغيرهما (ت٧٤٢هـ).

انظر: تذكرة الحفاظ -للذهبي-٤/١٤٩٨.

(٥) تقدم تخريجه ص/ ٤٢٥

(٦) تحفة الطالب ١٧٤- رقم (٥٩) ونحوه في المعتبر للزركشي ٢٦/١. وانظر: المقاصد الحسنة للسخاوي ١١٧-١١٨- رقم (١٧٨).

(٧) الإحكام -للآمدي- ٢١٦/٤.

(*) انظر ص٣٧٦

لكن هذا الاستدلال فيه نظر، لأنه: ((ليس المراد بالآية إثبات المماثلة في البشرية من كل وجه حتى يصح الاستدلال بها على جواز الخطأ على النبي -ﷺ- وغيره من البشر، فإن له خواص انفرد بها عن غيره، وإنما المراد نفي الملكية عنه لدلالة السياق على ذلك، فالحصر إضافي))[1].

[٤] واستدلوا -رابعاً- بأنه لما جاز عليه الغلط في أفعاله جاز في أقواله[2]، وقد تقدم ما يدل على وقوع الخطأ في الأفعال التي لم يقصد بها البلاغ كالسهو في الصلاة مثلاً[3].

وقد اعترض على الدليل بما يلي[4]:

١- ((منع الحكم في الأصل)) أي عدم تسليم وقوع الخطأ في الأفعال.

٢-ولو سلم هذا الحكم، فإنه لا يصح قياس الأقوال عليه، لعدم وجود الجامع بينهما.

٣-ولو سلم حصول الجامع بين القول والفعل، لكن قد حصل اتفاق على منع وقوع الخطأ في الأفعال فيما كان طريقه الإبلاغ، وتشريع الشريعة عن طريق الاجتهاد يعد منه، فدل على مفارقة الأقوال للأفعال في جواز الخطأ في الاجتهاد.

ويمكن دفع هذا الاعتراض بما يلي:

١-إنه قد تقدم ذكر ما يدل على جواز وقوع الخطأ في الأفعال التي لا يقصد بها الإبلاغ ومع ذلك يحصل لهم التنبيه، فيتداركونه[5].

٢-وحسم الإشكال في شأن التبليغ، أن يقال: إنه في حالة الاجتهاد إن وقع خطأ يحصل التدارك فوراً، وإن كان صحيحاً، فإنه يُقر، فدل هذا على أن التدارك والإقرار هو التشريع لا مجرد الاجتهاد. لكن في النفس شيء من قياس الأقوال على الأفعال، لأن في الأقوال قصد التشريع هو الأظهر والأصل -إلا فيما كان من أمور الدنيا- أما الأفعال، فقد تكون محض عباداته بعد حصول التبليغ مسبقا منه، فوقوع الخطأ فيها ليس كوقوعه في الأقوال، ولذلك فهذا الدليل فيه ما فيه.

[٥] واستدلوا خامساً بأنه ((أخطأ داود على نبينا وآله وصحبه وعليه الصلاة والسلام في الحكم

---

(١) قاله الشيخ عبد الرزاق عفيفي في تعليقه على إحكام الآمدي ٢١٦/٤ وبنحوه أجاب صفي الدين الهندي في نهاية الوصول ٣٨١٤/٨.

(٢) انظر: المحصول -للرازي- ١٧/٦ ونهاية الوصول -للهندي- ٣٨١٥/٨.

(٣) انظر: ص٤١٤وانظر الإحكام -للآمدي- ٢١٧/٤/٣.

(٤) انظر: نهاية الوصول -للهندي- ٣٨١٥/٨.

(٥) انظر ص/ ٤١٤ ، ٤٢٠

في الحرث، وفي القضاء في الولد، وفي كليهما أصاب سليمان))[1].

أما في الحرث فالإشارة إليه بقوله تعالى: ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين (ففهمناها سليمان وكلاً آتينا حكماً وعلماً﴾ [الأنبياء ٧٨-٧٩].

وأما القضاء في الولد فهو في الحديث: ((كانت امرأتان معهما ابناهما، جاء الذئب فذهب بابن إحداهما، فقالت صاحبتهما: إنما ذهب بابنك، فقالت الأخرى: إنما ذهب بابنك، فتحاكمتا إلى داود فقضى به للكبرى، فخرجتا على سليمان بن داود، فأخبرتاه، فقال: ائتوني بالسكين أشقه بينهما، فقالت الصغرى: لا تفعل يرحمك الله، هو ابنها، فقضى به للصغرى)) [2].

لكن الذي يظهر لي أن الكلام في الاستدلال بالآية والحديث مما لا يصح في هذا الموضع، لأنه غير محل النزاع، كما تقدم[3]. إلا إذا أريد ابتداءاً أن هذا النوع من الاجتهاد داخل في النزاع، ويجوز وقوع الخطأ فيه، لكن الصحيح هو أن الآية والحديث وردا في الحكم القضائي في فصل الخصومات -كما هو ظاهر بلا خفاء- حتى على فرض القول بأن ذلك يتضمن حكماً، فهو من قبيل الخطأ في الاجتهاد في تحقيق المناط في جزئيات بعد تقرر الحكم العام.

[٦] واستدل سادساً بدليل عقلي وهو: ((لو امتنع وقوع الخطأ منه في اجتهاده، فإما أن يكون ذلك لذاته، أو لأمر من خارج، لا جائز أن يقال بالأول ؛ فإنا لو فرضناه، لم يلزم عنه المحال لذاته عقلاً، وإن كان لأمر خارج، فالأصل عدمه، وعلى مدعيه بيانه))[4].

وقد اعترض على هذا الدليل العقلي في شقيه؛ أعني المانع الذاتي، والثاني المانع الخارجي:

١- فإنه على القول بعدم وجود المانع الذاتي والخارجي، فذلك لا يكفي لإثبات الجواز، إذ لا بد من ذكر المقتضي[5].

وهذا لو دفع بعدم تسليمه، فقيل إن الجواز لا يحتاج إلى المقتضي، وإنما الذي يحتاجه هو إثبات

---

(١) فواتح الرحموت ٣٧٣/٢.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (٥٢٨/٦ مع الفتح) كتاب أحاديث الأنبياء - باب ٤٠ رقم (٣٤٢٧).

(٣) انظر ص/ ٤٢٥

(٤) الإحكام -للآمدي- ٢١٧/٤، وانظر بيان المختصر ٣٢٤/٣، وشرح العضد ٣٠٣/٢، والتقرير والتحبير ٣٠١/٣، وفواتح الرحموت ٣٧٣/٢.

(٥) انظر: فواتح الرحموت ٣٧٣/٢.

الوجوب أو الامتناع، لأن الأصل في الأشياء الجواز[1]، قلنا:

٢- هذا الاستدلال من أصله فيه نظر ((لأنه استدلال على إثبات الإمكان الخارجي بمجرد الإمكان الذهني، وهو غير كافٍ في ذلك، لأن الإمكان الخارجي إنما يثبت بالعلم بعدم الامتناع، والإمكان الذهني عبارة عن عدم العلم بالامتناع، وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بعدم الامتناع))[2].

٣- واعترضه بعضهم باختيار الشق الثاني، أي أنه وجد مانع خارجي فإن ((علو رتبته وكمال عقله، وقوة حدسه وفهمه، مانع))[3].

رد هذا الاعتراض بأن هذه الأوصاف ليست مانعة من جواز الخطأ، بدليل وقوعه في قصتي الإذن والمفاداة، وكما وقع منه السهو في الصلاة، وذلك من لوازم الطبيعة البشرية، فجاز في غيره بطريق الأولى[4].

أجيب عن هذا الرد بأن جميع ما ذكر ليس في محل النزاع، أما قصة الإذن والمفاداة فمنهم من لم يسلم بالعتاب ولا الاجتهاد فضلاً عن الخطأ فيه، ومن رأى وقوع الخطأ فإنه لا يسلم أن ذلك في تشريع عام، وإنما كان خطأً في اندراج حكم لجزئي معين في حكم عام متقرر[5].

وأما السهو في الأفعال كما في الصلاة، فيختلف عن الاجتهاد إذ يشترط فيه استفراغ الوسع والاستعانة بكل القوة العقلية بخلاف ما في الصلاة، والقوة العقلية ثابتة له، فلا يقع منه خطأ[6].

وفي هذا الجواب الأخير نظر، لأن الخطأ قد لا يكون من عدم استفراغ الوسع، وإنما قد يكون من خفاء المسألة في نفسها وظنيتها[7].

ثانياً: أدلة من منع الخطأ في الاجتهاد:

[١] استدلوا أولاً بأنه لو جاز على النبي -ﷺ- الخطأ في اجتهاده مع اتفاقنا على أننا مأمورون

---

(١) انظر حجية السنة /٢٢٧.

(٢) قاله الشيخ عبد الرزاق عفيفي في تعليقه على إحكام الآمدي ١٣٧/٤.

(٣) انظر: حاشية التفتازاني على شرح العضد ٣٠٣/٢.

(٤) انظر: فواتح الرحموت ٣٧٣/٢.

(٥) انظر: شرح العضد وحاشية التفتازاني ٣٠٤/٢.

(٦) انظر: فواتح الرحموت ٣٧٣/٢.

(٧) انظر: حجية السنة /٢٢٨.

باتباعه- فيلزم أن نكون مأمورين بالخطأ[1].

اعترض على هذا الدليل بثلاثة اعتراضات، واحد منها هو المعتمد، وما عداه فضعيف.

١-الاعتراض المعتمد هو: أننا نشترط عدم إقراره على الخطأ فوراً، وعليه فلا يتصور اتباعه في الخطأ[2].

٢- والاعتراض الثاني إلزامي وهو: أننا قد اتفقنا على أن العامي له أن يقلد المجتهد من آحاد الأمة مع احتمال خطئه -بل هو واقع يقيناً في الجملة- بل المجتهد نفسه يعمل بما أداه إليه اجتهاده، فإذا جاز هذا، جاز فيما نحن فيه، وإذا رد، طالبناهم بجوابه، فما هو جواب لهم في صورة الإلزام، فهو جواب لنا في محل النزاع[3].

لكن هذا ضعيف، للفرق بين حكم النبي الذي استنبطه، إذ هو لازم الاتباع ولا يجوز رده، وبين حكم المجتهد الذي استنبطه، فهو غير لازم الاتباع للمجتهد نفسه، إذ يجوز أن يتغير اجتهاده، وغير لازم للعامي المقلد، إذ يجوز أن يقلد سواه، فمثل هذا النوع من الحكم لا يعد تشريعا عاماً، فافترقا[4].

علما بأن هذا الاعتراض مبني على أن الحكم الخطأ قد وقعت فيه المتابعة، وهذا خلاف ما أجمع عليه، من أنهم لا يقرون على الخطأ فيقع التدارك فوراً.

٣- والاعتراض الثالث وهو: أن الحكم الذي وقع فيه الخطأ في الاجتهاد، له جهتان: جهة كونه غير مطابق للواقع، وجهة كونه مجتهداً فيه، فإذا تصور هذا، فإن الأمر باتباعه إنما هو للجهة الثانية لا الأولى ولا بعد فيه، لأنه مأمور بالعمل بما أداه إليه اجتهاده، فجاز الأمر به، بلا فرق[5].

وهذا الاعتراض ضعفه ظاهر، لأن مؤداه الإقرار بأن الحكم الذي وقع فيه الخطأ قد أقر عليه،

---

(١) انظر: المحصول -للرازي- ١٦/٦، و الإحكام -للآمدي- ٢١٧/٤، و نهاية الوصول -للهندي- ٣٨١١/٨، وبيان المختصر -للأصفهاني - ٣٤٥/٣، ونهاية السول -للأسنوي- ٥٣٧/٤، وشرح العضد ٣٠٤/٢، والتقرير والتحبير ٣٠٠/٣، و فواتح الرحموت ٣٧٤/٢.

(٢) انظر: نهاية الوصول -للهندي- ٣٨١٢/٨، ونهاية السول -للأسنوي- ٥٣٨/٤، وتعليق عفيفي على إحكام الآمدي ٢١٧/٤.

(٣) انظر: الإحكام -للآمدي- ٢١٧/٣:٤، و بيان المختصر ٣٤٥/٣، ونهاية السول ٥٣٧/٣ و فواتح الرحموت ٣٧٤/٢.

(٤) انظر: فواتح الرحموت ٣٧٤/٢، وحجية السنة /٢٢٨-٢٣٠.

(٥) انظر: التقرير والتحبير٣/٣٠٠.

واتبع فيه، وهذا ليس بصحيح، إذ اتفق الجميع على أنهم لا يقرون على خطأ، وما ذكر في هذا الاعتراض يصلح في آحاد المجتهدين من الأمة[1].

[٢] واستدلوا ثانياً بأن الأمة إذا أجمعت على حكم مجتهد فيه، كان إجماعهم معصوماً من الخطأ، وهم ما خصوا بهذا الشرف إلا لكونهم أمة الرسول -ﷺ-، فالرسول نفسه -ﷺ- أولى أن يحصل له هذا الشرف فيعصم من الخطأ في اجتهاده[2].

وقد اعترض على هذا الدليل بخمسة اعتراضات، في بعضها ضعف ظاهر، ولنقدم أقواها:

١- أنه لو سلم حصول أفضلية لأهل الإجماع، فإنه فضل جزئي ((لا يوجب الفضل من كل الوجوه، فإن الفضل الجزئي لا ينافي الفضل الكلي، ألم تر أنه كيف فضل أمير المؤمنين عمر - رضي الله عنه - في أساري بدر))[3] ولا يقتضي ذلك تفضيله على النبي -ﷺ- ولا على أبي بكر - رضي الله عنه -، فبان أنه ((لا يلزم من ذلك علو رتبة الأمة على رتبة النبي -ﷺ- مع اختصاصه بالرسالة، وكون عصمة الإجماع مستفادة من قوله، وأنه الشارع المتبع، وأهل الإجماع متبعون له، ومأمورون بأوامره، ومنهيون بنواهيه، ولا كذلك بالعكس))[4].

٢- واعترض ثانياً بالتفريق بين خطأ النبي في اجتهاده، وبين أهل الإجماع إن أخطأوا: ((من حيث إن ذلك إنما لا يجوز، لأن الأمة لو أخطأت لم يمكن أن يقال: إنهم لا يقرون على ذلك لانقطاع الوحي بعد الرسول عليه السلام، فيفضي ذلك إلى أن يبقى الخطأ شرعاً قائماً، وليس كذلك في حق الرسول عليه السلام، فإنه إذا اتفق ذلك منه عليه السلام، نبه عليه بالتنزيل والوحي، فافترقا))[5]، وعندئذ أمكن القول بأنه لا يلزم من ثبوت العصمة للأدنى ثبوتها للأعلى -في المتنازع فيه، أي الخطأ في الاجتهاد- وعندئذ بقي الخطأ في الاجتهاد جائز الثبوت والعدم، فيطلب الدليل على أحدهما، وقد

---

(١) انظر: نهاية السول ٥٣٨/٤، وحجية السنة /٢٣٠-٢٣١.

(٢) انظر: شرح اللمع -للشيرازي- ١٠٩٦/٢، و الإحكام -للآمدي- ٢١٧/٤، وبيان المختصر ٣٤٥/٣ وشرح العضد ٣٠٤/٢، والتقرير والتحبير ٣٠٠/٣ و فواتح الرحموت ٣٧٤/٢.

(٣) فواتح الرحموت ٣٧٤/٢، وقد أسقطت بداية كلامه لقلقه.

(٤) الإحكام -للآمدي- ٢١٨/٤، وانظر بيان المختصر ٣٤٦/٣، وشرح العضد ٣٠٤/٢، والتقرير والتحبير ٣٠٠/٣.

(٥) نهاية الوصول - لصفي الدين الهندي- ٣٨١٢/٨، وانظر شرح اللمع ١٠٩٧/٢ وبيان المختصر ٣٤٦/٣.

أقمناه على جوازه[1].

٣-واعترض ثالثاً: بأن ((تقدم الإجماع على النص ليس لأنه أولى بالعصمة من النص، بل لأن الإجماع كاشف عن وجود ناسخ، أو ضعف في ثبوت النص، أو أنه مؤول وإلا لزم المعارضة بين القاطعين))[2].

وهذا الاعتراض لا يخلو من ضعف، لأن الاعتراض موجه إلى الحكم في حالة خطئه، لا بعد تصحيحه، وهذا الجواب والاعتراض إنما هو في النص الذي لا يكون إلا صحيحاً.

٤- واعترض رابعاً ((أن من الناس من منع تصور انعقاد الإجماع عن الاجتهاد، فضلاً عن وقوعه، وامتناع الخطأ فيه))[3].

وهذا ضعيف، لأنه مبني على غير المعتمد من جواز حصول الإجماع فيه.

٥-واعترض خامساً بأنه لو سلمنا حصول الإجماع عن الاجتهاد، فإنه يوجد من ((جَوَّز مع ذلك مخالفته، لإمكان الخطأ فيه))[4].

وضعفه كما بين في الاعتراض السابق.

[٣] واستدلوا ثالثاً بأنه لو جاز عليه الخطأ في اجتهاده، لأورث ذلك الشك والتردد في أقواله، فلا يدرى أصواب هي أم غير صواب، وذلك يخل بمقصود البعثة من لزوم اتباعه بلا تردد ولا شك[5].

أجيب عن هذا بجوابين:

١-لا نسلم أن تجويز الخطأ موجب للشك، لأن التقرير حاسم له، ولو وجد خطأ لاستدرك فوراً. علماً بأن ذلك الخطأ كان نادراً، والمعلوم من حال الصحابة اتباعه بلا تردد ولا شك، لأنه الأصل، وما يجري من الاجتهاد والخطأ فيه طاريء، لا يلتفت إليه، إلا إذا جاء التنبيه ويكون فوراً[6].

٢- إن المقصود من البعثة هو تبليغ الوحي من الله والعصمة من الخطأ فيه بالتغيير والتبديل، فهذا

---

(١) انظر: شرح العضد ٣٠٤/٢.

(٢) فواتح الرحموت ٣٧٤/٢.

(٣) الإحكام -للآمدي- ٢١٨/٤.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) انظر: شرح اللمع ١٠٩٥/٢، و الإحكام -للآمدي- ٢١٨/٤، وبيان المختصر ٣٤٦/٣، وشرح العضد٣٠٤/٢، والتقرير والتحبير ٣٠٠/٣، و فواتح الرحموت ٣٧٣/٢.

(٦) انظر: بيان المختصر ٣٤٦/٣، و فواتح الرحموت ٣٧٣/٢.

لو وقع فيه خطأ كان مخلاً بمقصود البعثة والرسالة، بخلاف الحكم الذي يحكم به باجتهاده، فإنه لا يقول ما يقوله فيه عن وحي ولا بطريق التبليغ، فإن تطرق إليه خطأ لم يكن مخلاً بمقصود البعثة والرسالة، وإنما حكمه فيه حكم سائر المجتهدين[1].

وهذه الإجابة -وإن ذكرها كثير من الأصوليين- لكن فيها خطأ من جهة عدم ذكرهم لتدارك الخطأ في الاجتهاد، فلا يتطرق شك أصلاً، فعدم ذكرهم لهذا القيد في الإجابة يستلزم التسليم بوجود الشك في الحكم، خاصة إذا وقع التردد في المسألة هل هي بوحي أو اجتهاد؟.

[٤] واستدلوا رابعاً، بأن الخطأ في الاجتهاد مضاد للنبوة، وما كان كذلك وجب تنزيه الأنبياء عنه[2].

وجواب هذا الدليل يحتاج إلى استفصال:

فإن أريد بالمضادة: الإخلال بمقصود البعثة والرسالة، فهو الدليل الثالث عينه الذي استدللتم به، وقد أجيب عنه.

وإن أريد أن ((تجويز الخطأ عليه غض من منصبه، فوجب ألا يجوز))[3] فالمطالبة بالدليل على أن ذلك نقص وغض من منصب النبوة؟.

ولا يصح القول بأن خطأ الاجتهاد نقص من منصب النبوة، لأنه حالة وقوعه ثبت له من حيث إنه مجتهد لا من حيثية النبوة، التي وظيفتها أصلاً التبليغ، لا الاجتهاد، علماً بأن المجتهد الذي بذل وسعه يستحق الثواب والأجر[4].

[٥] واستدلوا خامساً بأنه لو جاز عليه الخطأ، للزم حال خطئه، أن يكون بعض المجتهدين أكمل منه حال إصابته[5].

واعترض عليه: ١- بأن الأفضلية -لو سلمت- إنما جاءت من حيثية الاجتهاد لا النبوة.

---

(١) انظر: الإحكام -للآمدي- ٢١٨/٤، وبيان المختصر ٣٤٦/٣، وشرح العضد٣٠٤/٢، والتقرير والتحبير ٣٠٠/٣.

(٢) انظر: الإبهاج -لابن السبكي- ٢٥٢/٣.

(٣) نهاية الوصول -للهندي- ٣٨١١/٨، وانظر الآيات البينات ٢٤٥/٤.

(٤) انظر: حجية السنة /٢٣٦.

(٥) انظر: الإبهاج- لابن السبكي- ٢٥٢/٣.

٢- وأيضاً إن الفضل الجزئي لا ينافي الفضل الكلي كما تقدم[1].

[٦] واستدلوا سادساً بأن اجتهاده -ﷺ- بمجرده تشريع للأحكام، يجري مجرى إبلاغ الشرع وتشريعه، فلا يجوز الخطأ عليه فيه[2].

والاعتراض: لا نسلم أن اجتهاده -ﷺ- بمجرده تشريع للأحكام، وإنما يكون كذلك بانضمام التقرير من الله عليه، فإذا أقر كان التقرير هو التشريع، وعندئذ لا يجوز عليه الخطأ فيه، أما قبل التقرير فلا يجري مجرى إبلاغ الشرع وتشريعه[3].

ثم إنه بعد هذا العرض لأدلة المجوزين لصدور الخطأ من الأنبياء في الاجتهاد، وأدلة المانعين له يظهر لي -والله أعلم- ما يلي:

١-بعض أدلة المجوزين تتعلق بالحكم والفصل في الخصومات، فيجوز أن تكون خطأ في نفس الأمر وإن كانت صواباً حسب الظاهر.

٢- وبعضها يدل على الخطأ في الاجتهاد بمعنى إدراج حكم معين في حكم عام متقرر.

٣-ولا توجد أدلة تجيز الخطأ في حكم عام وقاعدة شرعية.

٤-الإجماع قائم على عدم استقرار الخطأ في الاجتهاد للأنبياء، لأن الناس إما مانع من وقوعه أصلاً، أو قائل به لكنه يشترط أن لا يقر عليه. والله أعلم.

تنبيه:

يظهر من صنيع عبد العلى الأنصاري أنه يرى جواز صدور الخطأ في الاجتهاد على الأنبياء، لكنه فرع عليه فرعاً باطلاً يستوجب التعليق، فقال: ((فرع... وإذا جاز صدور الخطأ في الاجتهاد من الأنبياء، والعمل بحكم خطأ من سيدهم الذي كان نبياً وآدم بين الماء والطين -صلوات الله وسلامه عليه وآله الطاهرين وأصحابه المعظمين - فأي استبعاد في وقوع الخطأ لإبراهيم عليه السلام في تعبير رؤياه التي رأى فيها أنه يذبح ابنه، بل أمر في المنام بذبح الكبش ورآه مذبوحاً، لكن في صورة الولد، فلم يعبره، وزعم أنه مأمور بذبح الولد، والدليل أنه رأى أنه يذبحه كما قال: ﴿إني أرى في المنام أني أذبحك﴾ [الصافات ١٠٢] فلو لم تكن الرؤيا معبراً، لوقع ذبح ابنه، أو تكون كاذبة، وكلاهما

---

(١) انظر ص/٤٣١وانظر حجية السنة /٢٣٧-٢٣٨.

(٢) انظر: نهاية الوصول -للهندي- ٣٨١١/٨، و الآيات البينات٢٤٥/٤.

(٣) انظر: حجية السنة /٢٣٩.

باطلان، فمن شنع على الشيخ الأكبر صاحب فصوص الحكم[1] في تجويز هذا النحو من الخطأ، فمن قلة تدبره وسوء فهمه، وإنما شنع على نفسه، وصار بحيث يضحك من صنيعه هذا الصبيان، فافهم وتثبت))[2].

والرد عليه في النقاط التالية:

إن هذا الذي زعمه ابن عربي الطائي صاحب فصوص الحكم قول باطل، ومذهب فاسد، والعجب أن يوافقه عليه عبد العلي الأنصاري، إذ كيف قد خفي عليه ما يلي:

١- قوله: ((والعمل بحكمٍ خطأً من سيدهم)) هذا كلام رديء، إذ الأمة مجمعة على عدم استقرار خطأً في اجتهاده - ﷺ -، لأن الناس إما مانع للاجتهاد منه أصلاً، أو مجوِّز له، والمجوِّز إما قائل بعدم صدور خطأ منه فيه، وإما قائل بصدوره لكنه ينبه فوراً، فلا يعمل أحد بحكم وقع خطأً عن اجتهاد.

٢-إن الآيات فيها ما يدل على عدم جواز تأويل الرؤيا بما أوّله بها هؤلاء:

أ- قول إسماعيل عليه السلام: ﴿يا أبت افعل ما تؤمر﴾ [الصافات ١٠٢] فدل على أن الخبر في قول إبراهيم عليه السلام: ﴿أني أذبحك﴾ مراد به الأمر، أو فهم إسماعيل -عليه السلام- أن الرؤيا على حقيقتها باعتبار أن رؤيا الأنبياء حق ووحي، ففهم منها الأمر، ففهم إبراهيم وإسماعيل -عليهما السلام- مُقدَّمان على فهم هؤلاء.

ب- إن الله جل وعلا قد قال لما شرع إبراهيم عليه السلام في الذبح: ﴿وناديناه أن يا إبراهيم (قد صدقت الرؤيا﴾ [الصافات ١٠٤-١٠٥] فما بعد تصديق الله لهما تصديق، ولا نبالي بقول سواه.

ج- ولو كان الأمر في المنام بذبح الكبش، لما وصفه الله بأنه بلاء مبين بقوله: ﴿إن هذا لهو البلاء المبين﴾ . وإنما البلاء المبين كان بالأمر بذبح ولده.

د- وقول الله جل وعلا: ﴿وفديناه بذبح عظيم﴾ [الصافات١٠٧] يدل على أنه قد أمر حقاً بذبح ابنه ابتلاء. إذ لو كان مأموراً بذبح الكبش ابتداءً، لما وصف الكبش بأنه فداء عن إسماعيل عليه السلام.

---

(١) محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الأندلسي كان صوفياً، وقال بوحدة الوجود في كتابه فصوص الحكم، وقدح فيه أئمة كبار. توفي سنة (٦٨٣هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء ٤٨/٢٣، وميزان الاعتدال ٦٥٩/٣، ولسان الميزان ٣١١/٥.

(٢) فواتح الرحموت ٣٧٤/٢، وانظر فيه كذلك ٦٦/١-٦٧.

٣- قوله ((لو لم تكن الرؤيا معبراً، لوقع ذبح ابنه، أو تكون كاذبة، وكلاهما باطلان)) جواب شبهته هذه:

أ-إنا قد قدمنا ما يدل على أن الرؤيا كانت أمراً لا خبراً مجرداً، وما كان كذلك فلا يلزم منه تحقق الذبح، وإنما يلزمه القيام بالذبح، أما أن تحز الرقبة ويسيل الدم، فليس بلازم، لأن الله كانت حكمته في الأمر بالذبح للابتلاء لا لتحقق الذبح، ولذلك قال: ﴿إن هذا لهو البلاء المبين﴾ [الصافات ١٠٦].

ب-لو مشينا على أن ماجرى في المنام خبراً محضاً، فذاك يحتمل أمرين ؛ إما أن يكون إبراهيم عليه السلام رأى أنه قائم بالذبح، وإن لم يحز الرأس - كما تشعره صيغة المضارع في قوله: ﴿أني أذبحك﴾ ، وإما أن يكون قد رأى أنه ذبحه وحزَّ رأسه، ولكن لم يقع ذلك في اليقظة، لأن الله ما أراده وإنما ناداه بالفداء، لأن الحكمة كانت ليست في فعل المأمور به، وإنما في الأمر للابتلاء.

وهذا يبطل ما أورده من الشبهتين والحمد لله.

المبحث الثالث

عصمة الأنبياء قبل النبوة

إن الإجماع منعقد على عصمتهم من الكفر والشرك قبل إنبائهم، إلا ما يذكر من مذهب الخوارج -وقد تقدم التعليق عليه-[1].

وقد جاء في السنة ما يدل على عصمة النبي -ﷺ- قبل بعثته، ومما يدل على ذلك:

١- ((أن رسول الله -ﷺ- أتاه جبريل -ﷺ-، وهو يلعب مع الغلمان، وأخذه وصرعه، فشق عن قلبه، واستخرج القلب، واستخرج منه علقة، فقال: هذا حظ الشيطان منك، ثم غسله في طست من ذهب بماء زمزم، ثم لأمه، ثم أعاده في مكانه))[2].

فاستخراج حظ الشيطان منه يدل على سلامته من الكفر والشرك، بل ومن سائر المعاصي، ولذلك كان -ﷺ- لا يعبد الأصنام، ولا يشارك أهل الجاهلية في شيء من منكراتهم.

٢- ((أن رسول الله -ﷺ- كان ينقل معهم الحجارة للكعبة وعليه إزاره، فقال له العباس عمه: يا ابن أخي، لو حللت إزارك وجعلته على منكبك دون الحجارة، قال: فحله فجعله على منكبيه، فسقط مغشياً عليه، فما رُؤي بعد ذلك عرياناً -ﷺ-))[3].

هذا يدل على ((أنه -ﷺ- كان مصوناً عما يستقبح قبل البعثة وبعدها))[4].

ولا يعترض على هذا بما ورد من الآيات مما يزعم أن الحشوية احتجت به على أن النبي -ﷺ- كان كافراً قبل البعثة[5]، والآيات هي:

﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾ [الضحى ٧]، وقوله: ﴿وإن كنت من قبله لمن الغافلين﴾ [يوسف ٣] وقوله تعالى: ﴿ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان﴾ [الشورى ٥٢].

والجواب هو أن جماهير الأمة متفقة على بطلان هذا القول، كيف وقد قال الله تعالى: ﴿ما ضل صاحبكم وما غوى﴾ [النجم٢].

---

(١) انظر: ص/ ٤٠٨ ، ٤١٥

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ١٤٧/١ كتاب الإيمان باب الإسراء [٢٦١ (٢٥٩)].

(٣) متفق عليه أخرجه البخاري (٥٦٥/١ مع الفتح) كتاب الصلاة - باب كراهية التعري في الصلاة وغيرها، رقم (٣٦٤) وأخرجه مسلم (٢٦٧/١) برقم (٣٤٠) كتاب الحيض، باب الاعتناء بحفظ العورة.

(٤) قاله الحافظ ابن حجر في فتح الباري ٥٦٦/١.

(٥) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين -للرازي- ص/٣٢٠.

وأما الجواب عن استدلالهم بقول الله تعالى: ﴿ووجدك ضالا فهدى﴾ فليس المراد به الذهاب من طريق الإيمان إلى الكفر، وإنما المراد به الذهاب عن علم حقيقة الشيء، ومن هذا المعنى قول الله تعالى: ﴿قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى﴾ [طه٥٢] فقوله: ﴿لا يضل ربي﴾ أي لا يذهب عنه علم شيء كائناً ما كان، وعلى هذا يكون معنى الآية: أي وجدك ذاهباً عما علمك من العلم الذي لا تدركه إلا بما أوحيناه إليك[1]، وإنما لم نذهب إلى المعنى الأول لأنه منفي بالأدلة الصحيحة الكثيرة، واختيار معنى للآية لا يناقضها متحتم.

وأما الجواب عن استدلالهم بالآية: ﴿وإن كنت من قبله لمن الغافلين﴾ فهي ظاهرة في أنه لم يكن يعلم بقصة يوسف عليه السلام بل ولا غيرها قبل أن يوحى إليه القرآن[2] كما قال الله تعالى: ﴿نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين﴾ [يوسف ٢].

وبهذا يعرف الجواب عن قوله تعالى: ﴿ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان﴾ فإنه قبل الوحي لم يكن يعلم هذا القرآن، ولا يعرف تفاصيل دين الإسلام قبل أن يوحى إليه، وهذا يصح على قول أهل السنة إن الإيمان قول وعمل، وهو الحق، فهو لم يكن يعلم تفاصيل الصلوات وأوقاتها ولا صوم رمضان وما يجوز فيه مما لا يجوز إلى غير ذلك من بقية أحكام الشرع[3].

لكن هذا الذي تقدم لا يفيد وجوب عصمة الأنبياء قبل البعثة فيما عدا الكفر، ولذلك فإن جمهور أهل العلم لا يوجبون عصمة الأنبياء من الذنوب قبل البعثة، إلا ما كان كفراً أو دالاً على خسة[4].

وقد بالغ الشيعة في أمر العصمة، فادعوا عصمة الأنبياء مطلقاً قبل البعثة وبعدها من سائر المعاصي كفراً كانت أو غيره، كبائر أو صغائر[5].

وحجة الشيعة عقلية وهي: إنه لو جاز على الأنبياء ارتكاب المعاصي لكانوا وقت بعثتهم محتقرين

---

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن -للقرطبي- ٩٦/٢٠-٩٧، وأضواء البيان -للشنقيطي-٣٧١/٦.

(٢) انظر: جامع البيان -للطبري-١٥٠/١٢/٧، ومعالم التنزيل -للبغوي- ٢١٢/٤، والجامع لأحكام القرآن - للقرطبي- ١٢٠/٩، وأضواء البيان -للشنقيطي- ٢٠٢/٧.

(٣) انظر: معالم التنزيل -للبغوي-٢٠١/٧، والجامع لأحكام القرآن -للقرطبي- ٥٩/١٦، وأضواء البيان - للشنقيطي-٢٠١/٧-٢٠٢.

(٤) انظر ص/ ٤١٦

(٥) انظر: هداية العقول ٤٥٦/١.

ساقطي الهيبة، فيؤدي ذلك إلى نفرة الناس عنهم، فلايطيعونهم وفي ذلك فسادهم، وذلك ينافي استصلاحهم، فوجب على الله مراعاة مصالحهم.

ولأن حكمة الإرسال هي الاتباع، فإذا وجد ما ينفر عنه، كان ذلك تعطيلاً لها، وهو قبيح، والقبيح ممتنع على الله[1].

وقد تنوعت إجابات العلماء عن هذه الشبهة، ونقدم الصحيح منها أولاً:

الجواب الأول:

١- نحن نسلم أن الله قد اصطفى خيار الناس لهذا المنصب، كما قال: ﴿الله أعلم حيث يجعل رسالته﴾ [الأنعام ١٢٤]، وقال: ﴿الله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس﴾ [الحج ٧٥] فإن الله لم يبعث أراذل الناس ولا من يقترفون الفواحش التي تدل على الخسة.

٢- لكن لا نسلم أن كل الذنوب توجب النفرة، فإن ((العرب وغيرهم لا ينفرون عمن صدرت عنه الأفعال الدالة على علو الهمة وشهامة النفس والنجدة، بل يعدونه من الشرف، ويرغبون في فاعله، وهل يمدح الشعراء الملوك إلا بسفك الدماء وأخذ الأموال وبذلها، وارتكاب عظائم الذنوب وإن كانت معاصي شرعية، فما كل معصية منفرة، نعم تنفر النفوس عمن يرتكب خسائس الأمور ويتعاطى ما يتعاطاه سفلة الناس وسفاؤهم، وهذا قد صان الله عنه الرسل قبل البعثة وبعدها))[2].

٣- لو سلمنا أن تلك الذنوب منفرة، فلا نسلم أنها تكون منفرة بعد توبتهم ذلك ((فإن من آمن وتاب حتى ظهر فضله وصلاحه، ونبأه الله بعد ذلك -كما نبأ إخوة يوسف ونبأ لوطاً وشعيباً وغيرهما- وأيده الله بما يدل على نبوته، فإنه يوثق فيما يبلغه، كما يوثق بمن لم يفعل ذلك، وقد تكون الثقة به أعظم إذا كان بعد الإيمان والتوبة قد صار أفضل من غيره. والله تعالى قد أخبر أنه يبدل السيئات بالحسنات للتائب))[3].

٤-يوضحه ((أنه لم يعلم أحد طعن في توبة أحد من الأنبياء ولا قدح في الثقة به بما دلت عليه النصوص التي تيب منها، ولا احتاج المسلمون إلى تأويل النصوص بما هو من جنس التحريف لها، كما يفعله من يفعل ذلك))[4]، وإنما أثر عن الكفار الاجتماع على ذكر المنفرات فذكروا السحر

---

(١) انظر: فواتح الرحموت ٢/٩٨، والتقرير والتحبير ٢/٢٢٣.

(٢) حاشية الصنعاني على هداية العقول ١/٤٥٩.

(٣) منهاج السنة النبوية -لابن تيمية- ٢/٣٩٧.

(٤) المصدر نفسه ٢/٤٠٩.

والظنون والشعر. لكن قد يعترض على هذا بأمرين[1]:

أ- لم يذكروا معصية ضمن المنفرات لعدم وجودها لا لأنها غير منفرة.

ب- قد ذكرت بعض المنفرات كما جرى لموسى عليه السلام، لما قتل نفساً، فقال له فرعون: ﴿وفعلت فعلتك التي فعلت وأنت من الكافرين﴾ [الشعراء ١٩].

وجواب الأول: إن السحر والشعر والظنون كذلك أمور غير موجودة، فهذا يدل على أن ما ذكروه أشد تنفيراً مما لم يذكروه. وقولهم إن تلك الظنون غير موجودة، كذب محض لإيرادهم الإشكال الثاني.

وجواب الثاني: إنه بعد المعجزة وثبوت النبوة بها والتوبة لا يبقى أثر لمنفر أصلاً، وما احتجوا به دال على هذا، فلما قال فرعون: ﴿وفعلت فعلتك التي فعلت وأنت من الكافرين﴾ [الشعراء ١٩] أجاب موسى عليه السلام: ﴿فعلتها إذاً وأنا من الضالين﴾ [الشعراء٢٠] ثم ذكر ما ينفي أثر هذا - إن كان منفراً- فقال: ﴿فوهب لي ربي حكماً وجعلني من المرسلين﴾ [الشعراء ٢١] مع أن الظاهر من صنيع فرعون التعنت والعصبية، وإلا فالذي فعله موسى من نصرة الضعيف المظلوم، يُعد شرفاً عند عامة الخلق، مع أنه لم يكن قاصداً لقتله أصلاً.

٥- وإذ قد علم أن ذلك غير منفر، فلا يبقى وجه لقولهم: في ذلك فساد الخلق، بل فيه صلاحهم، لكن قد تكون بعض الأمور فتنة لبعض الناس، وهم من لم يرد الله هدايتهم، كما في النسخ، إذ هو حق عند كل عاقل سليم الفطرة، لكن من كان في قلبه مرض قد يزيده فتنة.

٦- ثم إن حصرهم حكمة الإرسال في الاتباع فقط، مما لا يسلم لهم، ((فإنه يجوز أن تكون الحكمة والفائدة، إقامة الحجة عليهم في التعذيب يوم القيامة))[2].

وأما الإجابات الأخرى فهي:

منها: أن دليل الشيعة لا يثبت لهم عموم دعواهم، فإن دعواهم امتناع صدور المعصية سراً وعلانية، والاحتقار إنما ينشأ عن صدورها علانية فقط لا سراً[3].

وهذا فيه ما فيه، إذ لا سبيل إلى القول بأن ما جرى لبعض الأنبياء كان سراً كله، إذ قد يكون بعض الناس اطلع على بعضها، كالإسرائيلي الذي شاهد قتل القبطي.

---

(١) انظر: حاشية الصنعاني على هداية العقول ٤٥٨/١-٤٥٩.

(٢) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٩٨/٢.

(٣) انظر: فواتح الرحموت ٩٨/٢، والتقرير والتحبير ٢٢٣/٢.

ومن الإجابات ما ذكره الغزالي بقوله: ((لا يجب عندنا عصمتهم من جميع ما ينفر، فقد كانت الحرب سجالاً بينه وبين الكفار، وكان ذلك ينفر قلوب قوم عن الإيمان، ولم يعصم عنه وإن ارتاب المبطلون، مع أنه حفظ عن الخط والكتابة كي لا يرتاب المبطلون، وقد ارتاب جماعة بسبب النسخ، كما قال تعالى: ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر﴾ [النحل ١٠١]، وجماعة بسبب المتشابهات فقالوا: كان يقدر على كشف الغطاء لو كان نبياً لخلص الخلق من كلمات الجهل والخلاف، كما قال تعالى: ﴿فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله﴾ [آل عمران ٧]، وهذا لأن نفي المنفرات ليس بشرط دلالة المعجزة))[(١)].

وهذه الإجابة وإن كان فيها إفحام للشيعة، لكنها ليست حاسمة في الجواب، لأن ما ذكره الشيعة من المعاصي معلوم قبحها، سواء بخطاب الشرع أو العقل، أما الأمثلة التي ذكرها الغزالي فهي ليست من القبائح باتفاق، ولذلك لم تنفر من كان له عقل سليم ولم يطمس الله على قلبه.

وهذه الإجابة مبنية على أصل نص عليه غيره، وهذا ما يذكر فيما يلي:

ومن الإجابات قول الأشاعرة وهو أن ما ذكره الشيعة مبني على التقبيح العقلي ونحن نمنعه، وعندئذ لا نمنع هذا الإرسال العاري عن الفائدة[(٢)].

وهذا الأصل فيه نظر، وما بنوه عليه من إرسال عارٍ عن الفائدة، مذهب رديء، لكنهم لو قالوا: لا يجوز قياس أفعال الله بأفعال خلقه، لكان أولى، مع أن التزام إرسال عار عن الفائدة باطل شنيع، والوجه ما تقدم من أن الحكمة قد تكون للاتباع، وقد تكون لقيام الحجة.

والصواب في الإجابة ما تقدم أولاً.

ثم إن مما يجدر ذكره هنا، أن هؤلاء الرافضة، قد ارتكبوا فضائح لا يبوء بها عاقل، فنسبوا النقائص والقبائح إلى الله، فنسبوا إليه البداء - تعالى الله عن ذلك- ومع ذلك رفعوا الأنبياء إلى ما لا يؤيده شرع، وكذلك الحال بالنسبة إلى الأئمة، بل قد تكون لهم منزلة عندهم فوق منزلة الملائكة والأنبياء[(٣)]. والعجب أنهم مع مبالغتهم في عصمة الأنبياء، إلا أنهم أثبتوا في حقهم ما لا يقوله مسلم، ويعود عليهم بالنقض والإبطال، إذ قد جوّزوا على الأنبياء إظهار الكفر تقية ! فعلى مذهبهم

---

(١) المستصفى -لأبي حامد الغزالي- ٣/٤٥٢-٤٥٣ (٢/٢١٣-٢١٤).

(٢) انظر: فواتح الرحموت ٢/٩٨، والتقرير والتحبير ٢/٢٢٤.

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية٢/٣٩٤-٣٩٥، و مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١/٢٩٥.

الرديء هذا لا يبقى وثوق بالشرائع مطلقاً[1].

ومما يستحق الذكر في هذا الموضع: أن شيخ الإسلام ابن تيمية نازع في دعوى الإجماع على أن الأنبياء كلهم معصومون من الشرك والكفر قبل بعثتهم، ونقل عن القاضي الباقلاني ما يدل على الخلاف[2]، واستدل لما ذهب إليه بما ذكره الله عن شعيب ولوط، فقال الله تعالى: ﴿قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن في ملتنا قال أولو كنا كارهين (قد افترينا على الله كذباً إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها....﴾ [الأعراف ٨٨-٨٩] وقال عن لوط: ﴿فآمن له لوط...﴾ [العنكبوت ٢٦]؛ وذكر أن عصمة النبي - ﷺ - خاصة، لا تدل على عصمة غيره قبل النبوة، لاختلاف درجات الأنبياء[3]، ثم استثنى شيخ الإسلام أنبياء بني إسرائيل، لأنهم كانوا يحكمون بالتوراة، فعصمتهم من الكفر والشرك قبل نبوتهم حاصلة[4].

والذي يظهر - والله أعلم - أن عصمة الأنبياء من الكفر والشرك قبل نبوتهم حاصلة، فإن الله جل وعلا يقول: ﴿الله أعلم حيث يجعل رسالته﴾ [الأنعام ١٢٤]، ويقول: ﴿الله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس﴾ [الحج ٧٥]، ويمكن حمل العود في ملة الكفر في خبر شعيب عليه السلام على معنى المصير إليه ابتداءً، لا على العود إلى ما كان حاصلاً قبل[5]، خاصة إذا علمنا أن الله ذكر مطالبة المشركين للأنبياء بالعود إلى ملتهم بصيغة عامة، فقال: ﴿وقال الذين كفروا لرسلهم لنخرجنكم من أرضنا أو لتعودن في ملتنا﴾ [إبراهيم ١٣] والمخالف يسلّم بأن بعض الأنبياء لم يكونوا على الكفر قبل نبوتهم، فدل على أن العود ليس إلى حالة كانت ثابتة قبل. ولو قيل: العود لا يكون إلا إلى حالة ثابتة قبل، أمكن أن يجاب بأن العود عود إلى السكوت عن المشركين كما كانوا قبل الرسالة وكانوا أغفالاً، وذلك يصدق عليه عند المشركين كونهم عادوا إلى ملتهم[6].

وأما إيمان لوط لإبراهيم عليهما السلام، فلا يدل على وقوع الشرك والكفر منه، بل غايته الإيمان

---

(١) انظر ما نقله عبدالعلي الأنصاري عنهم في ذلك فيما نقلناه ص/ ٤٠٧-٤٠٨

(٢) انظر تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء - لابن تيمية - ١/١٨٦.

(٣) انظر: تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء - لابن تيمية - ١/٢٣٠.

(٤) انظر: المصدر نفسه ١/١٩٣.

(٥) انظر معاني القرآن وإعرابه - للزجاج - ٢/٣٥٥، وزاد المسير - لابن الجوزي - ٣/٢٣٠-٢٣١.

(٦) انظر: المحرر الوجيز - لابن عطية - ١٠/٧١.

بنبوته وبما جاء به. والذي يظهر أن الباقلاني حكى الخلاف في جواز وقوع الأنبياء في الكفر والشرك قبل نبوتهم، لا في وقوعه حتماً. والله أعلم.

الباب الثالث

الأدلة : الاحتجاج بها وفهمها بحسب المعنى المراد والاستعمال

وفيه فصلان:-

الفصل الأول: الاحتجاج بالأدلة السمعية والقياس في أصول الدين.

الفصل الثاني: فهم الأدلة بحسب المعنى المراد والاستعمال.

الفصل الأول

الاحتجاج بالأدلة السمعية والقياس في أصول الدين

المبحث الأول

الاحتجاج بالكتاب والسنة وموقف المتكلمين من ذلك

المطلب الأول: الاحتجاج بالكتاب والسنة مطلقاً في الدين كله.

المطلب الثاني: ترك الاحتجاج بالكتاب والسنة في أصول الدين عند بعض المتكلمين.

المطلب الثالث: الاحتجاج بالكتاب والسنة في بعض المسائل دون بعض عند بعض المتكلمين.

المطلب الرابع: ترك الاحتجاج بأخبار الآحاد في أصول الدين.

المبحث الثاني: الاحتجاج بالإجماع في أصول الدين.

المبحث الثالث: الاحتجاج بالقياس في أصول الدين.

المبحث الأول

الاحتجاج بالكتاب والسنة في أصول الدين، وموقف المتكلمين من ذلك

والمقصود تقديم مطلب خاص في حجيتهما في كل الدين، ثم بعد ذلك النظر في مواقف الناس منهما في مطالب منفصلة، وذلك من حيث حجيتهما معاً، أو الآحاد وحدها أو زعم معارضتها للعقل، ولزوم تأخيرها عندئذ.

المطلب الأول

الاحتجاج بالكتاب والسنة مطلقا

إن الاحتجاج بالكتاب والسنة على **عامة** المسائل في الدين أمر معلوم لدى سائر المسلمين، إلا من أوهنته الشبهات الفلسفية. وفيما يلي عرض موجز للأدلة الدالة على حجية الكتاب والسنة ووجوب الاحتجاج بهما:

أولاً[1]: إنه قد جاء الأمر باتباع ما أنزله الله إلينا، فقال الله تعالى: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء﴾ [الأعراف ٣] وقال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾ [النساء ٥٩].

ففي تلك الآيتين الأمر باتباع ما أنزل الله، وبطاعة الله ورسوله -ﷺ- والأمر فيهما للوجوب، وطاعة الرسول -ﷺ- من طاعة الله، كما قال: ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾ [النساء ٨٠]، وطاعته في حياته بالرد إليه، وبعد مماته بالرد إلى سنته المحفوظة[2]، وأيضاً قد أمر برد التنازع إليه في أي شيء كان، كما تفيده كلمة (شئ) وهي نكرة في سياق الشرط في قوله: ﴿فإن تنازعتم في شيء﴾، فتفيد العموم.

ثانياً[3]: بين الله في كتابه أن القرآن يهدي لأحسن السبل وأقومها، فقال: ﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾ [الإسراء: ٩] وهذه الهداية عامة في سائر مسائل الدين، ووصفه كذلك بأنه نور، وأثبت لرسوله -ﷺ- هدايته للناس فقال: ﴿وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما

---

(١) انظر: الرسالة - للإمام الشافعي- ص،٨٢، والإبانة عن شريعة الفرقة الناجية -لابن بطة- ٢١٨/١-٢٢٣ الكتاب الأول، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة -للالكائي- ٦٩/١-٧٣.

(٢) انظر: الإبانة -لابن بطة- ٢١٨/١، الكتاب الأول رقم (٥٩).

(٣) انظر: الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٨١٨/٣، وأضواء البيان -للشنقيطي- ٤٠٩/٣-٤١٣.

الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم (صراط الله الذي له ما في السماوات وما في الأرض ألا إلى الله تصير الأمور﴾ [الشورى ٥٢-٥٣]، والهداية بوحي الله قد تمت لأفضل الخلق، كما قال الله تعالى: ﴿وإن اهتديت فبما يوحي إليّ ربي﴾ [سبأ ٥٠]، وقد حصلت لخير الناس بعد النبيين بتمسكهم بكتاب ربهم وسنة نبيهم -ﷺ- فقال الله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾[آل عمران ١١٠].

ثالثاً[١]: وصف الله كتابه بأنه برهان، وأنه يشتمل على الأقيسة وهي الأمثلة المضروبة الدالة على الحق، فقال الله جل وعلا: ﴿يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً﴾[النساء ١٧٤] وقال: ﴿ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً﴾[الفرقان ٣٣]، علماً بأن القرآن معجز، ومن وجوه إعجازه: اشتماله على **أدلة مستلزمة لمدلولاتها ومتضمنة لعلوم يعجز العقل** عن إدراكها وحده كما تقدم[٢].

رابعاً[٣]: إن الأدلة الشرعية لا يخشى فيها جهل ولا خطأ، ولا تقصير في البيان ولا كذب، فالذي نزل القرآن هو عالم الغيب والشهادة، الحكيم الحميد، وقد فصَّل كتابه على علم كما قال: ﴿ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾[الأعراف ٥٢]، وقال: ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾ [فصلت ٤٢] فالكذب والجهل والخطأ والتقصير في البيان من الباطل الذي نزه الله كتابه عنه، وأثبت العصمة لرسوله -ﷺ- في تبليغ رسالته[٤] كما قال: ﴿وما ينطق عن الهوى،إن هو إلا وحي يوحى﴾[النجم ٣،٤] وقال الله تعالى مبيناً إتقان كتابه بنفي العوج عنه، ومن التناقض والخطأ والتعارض وإيهام الضلال بقوله: ﴿الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب و لم يجعل له عوجاً،قيماً..﴾[الكهف ١-٢].

خامساً[٥]: إن الله الذي أمر باتباع كتابه وسنة نبيه -ﷺ- ووصفهما بأحسن الأوصاف من الهداية والكمال والحفظ والسلامة من كل عيب ونقص، قد بين أنه أرسل رسوله إلى الناس كلهم فقال: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً﴾[سبأ ٢٨] وقال: ﴿لأنذركم به ومن بلغ﴾[

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٨١٨/٣.

(٢) انظر ص/ ٣٦٥ ـ ٣٦٦

(٣) انظر: الرسالة -للإمام الشافعي- ص١٧، وترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان -لابن الوزير- ص١٠-١١، والقائد إلى تصحيح العقائد -للمعلمي- ص/٤٠-٤٣.

(٤) انظر ما تقدم عن العصمة ص/ ٣٩٨

(٥) انظر: الرسالة -للإمام الشافعي- ص/٩٣-١٠٣، والإبانة -لابن بطة- ٢٥٥/١، الكتاب الأول.

الأنعام ١٩]، وهذا يدل على صحة الاحتجاج بالكتاب والسنة في كل الأزمان، ولا ترد بدعوى إفادتها الظن، وإلا تعطلت الشريعة وانتفى مقصود البعثة وغايتها، علماً بأن السنة نوع من الوحي كما نص أهل العلم.

سادساً: إن سيرة رسول الله -ﷺ- معلومة في دعوة الناس، فقد كان يدعو بنفسه، ويرسل رسله إلى أقاصي الأرض آحاداً للدعوة إلى الدين الذي جاء به، والعلم بذلك متواتر مفيد للعلم القطعي، مما يدل على إفادة الأدلة للعلم ولو نقلها الآحاد الثقات[1]، وقد أوصى بلزوم سنته[2].

سابعاً: إن سيرة سلف الأمة وأئمتها في القرون المفضلة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان معلومة في اتباع الكتاب والسنة، والإعراض عن كل ما خالفهما، وهجر المبتدعة المخالفين لهما بالرد والتحريف، وهذا يعد إجماعاً في الأخذ بالكتاب والسنة، ونبذ ما خالفهما، وترك الخصومات في الدين[3].

---

(١) انظر ما ساقه البخاري من بعث الرسول -ﷺ- رسله آحاداً إلى أقاصي الأرض -في صحيحه(١٣/٢٥٢-٢٥٦ مع الفتح) - كتاب أخبار الآحاد. وانظر تحفة الطالب -لابن كثير- ص/١٩٨-٢٠١.

(٢) انظر: الإبانة -لابن بطة- ٣٠٤/١، ٣٦٤ - ٣٦٥، الكتاب الأول، و شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة -للالكائي- ٧٤/١-٩٥.

(٣) انظر: السنة -للخلال- ٣/٥-٩٨، والإبانة -لابن بطة- ٤٩٨/٢-٥٣٣، الكتاب الأول؛ والحجة في بيان المحجة -لأبي القاسم التيمي- ٣٠٢/١-٣٢٦ ، ٣٨١/٢، ٤٣٩، والفقيه والمتفقه -للخطيب البغدادي- ١٤٣/١-١٥٤.

المطلب الثاني

ترك الاحتجاج بالكتاب والسنة في أصول الدين عند بعض المتكلمين.

يرى بعض المتكلمين أن الأدلة اللفظية لا يحتج بها في أصول الدين، وبنى رأيه هذا على مقدمتين:

الأولى: أن الأدلة اللفظية لا تفيد إلا الظن.

والثانية: أن مسائل أصول الدين قطعية، لا بد أن تستند إلى أدلة قطعية في الثبوت والدلالة.

ينتج من المقدمتين أن الأدلة اللفظية لا يحتج بها في أصول الدين.

بينما يرى أكثرهم أن بعض الأدلة اللفظية -وهي المتواترة- يمكن الاحتجاج بها في أصول الدين، لكن بشرط عدم المعارض العقلي، وبشرط أن لا تكون الأدلة اللفظية متوقفة على ثبوت المسألة المعينة المبحوث عنها.

وهذا الرأي الثاني سيؤخر بحثه في مطلب آخر إن شاء الله[1]، ولكن المقصود هنا مناقشة الرأي الأول الذي ينفي الاحتجاج بها مطلقاً.

وصاحب الرأي الأول هو الرازي، فإنه قد نص في كتابه المحصول على أن الأدلة اللفظية تفيد الظن، ولكنه قد يصرح بتقييد هذا الكلام، ولذلك وقع اختلاف في حقيقة مذهبه.

والحق أنه قد صرح عقب ذكره للشبهات بأن ((الإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية إلا إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين، سواء كانت تلك القرائن مشاهدة، أو كانت منقولة إلينا بالتواتر))[2].

وهذا لا يفيده كثيراً لأنه قد صرح في كتابه نفسه ـ متأخرا عن ذاك الموضع ـ بغير هذا، فقال: ((... لكنّا بينا أن التمسك بالأدلة اللفظية -أينما كان- لا يفيد إلا الظن))[3]، وقال في معرض إيراد شبهة على حجية الإجماع: ((... لكن المسألة قطعية، فلا يجوز التمسك فيها بالدلائل الظنية)) [4] ثم قال في الجواب ((قلنا: عندنا أن هذه المسألة ظنية، ولا نسلم انعقاد الإجماع على أنها ليست ظنية))[5].

فهذا يدل على أن المسألة إذا كانت قطعية -من أصول الدين- فإنه لا يصح الاحتجاج بها فيها.

---

(١) انظر ص/ ٤٧٤

(٢) المحصول ٤٠٨/١.

(٣) المصدر نفسه ٢٠٢/٣.

(٤) المصدر نفسه ٤٩/٤.

(٥) المصدر نفسه ٦٤/٤.

على أن شرط إفادتها التواتر الذي ذكره -من نقل القرائن حتى تفيده القطع- يدل على أن الدليل اللفظي -مهما كان - لا يفيد بمجرده اليقين، فلا أدري على شرطه هذا كم يبقى من الأدلة ما يفيد اليقين عنده؟.

مفرداً

وذلك إما نادر في النصوص، وإما معدوم، ومن ههنا وقع التجاذب في فهم مذهبه وظاهر صنيع شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم نسبة عدم التمسك بها إليه[1]، ويؤكد هذا الفهم أن الرازي نفسه في آخر تصانيفه الكلامية، أورد الشبهات الدالة عنده على إفادة الأدلة اللفظية الظن، ثم قال: ((فثبت بهذه الوجوه العشرة: أن الدلائل اللفظية لا تفيد إلا الظن، وظاهر أن هذه المسألة يقينية [يقصد خلق أفعال العباد] والتمسك بالدليل الظني في المطلوب اليقيني باطل قطعاً))[2].وهذا صريح في مراده ومقصوده، ويدفع حسن الظن بكلامه كما ذكر الأصفهاني والزركشي.

فقد التزم الأصفهاني رأي الرازي وقال إنه الحق، ولكنه صرح بأنها تفيد اليقين إذا اقترنت بها قرائن[3]، والزركشي ذكر أن رأي الرازي أنها تفيد اليقين إذا اقترنت بها قرائن[4]

وحاول المطيعي تأويل كلام الرازي، فقال: ((إن القاطع يطلق ويراد منه ما لا احتمال فيه أصلاً، وهو البرهان العقلي، أو الدليل النقلي إذا حفت به قرائن قاطعة فتعين المراد منه قطعاً مع قطعية الثبوت، ويراد منه: ما لا يكون فيه احتمال يعتقد به في العرف والعادة، والمراد من قول الإمام أن الألفاظ لا تفيد اليقين المعنى الأول، فلا تنافي أنها تفيد اليقين بالمعنى الثاني))[5].

وهذا لا يفيد كثيراً، لأن الأمر إذا كان كما فهمه، لما صرح الرازي بعدم جواز التمسك بها، فتقسيم المطيعي دال على أن القطعي من الأدلة يقصد به أمران[6]:

الأول: ما لا يحتمل النقيض أصلاً في واقع الأمر، وعند السامع أو المتكلم، وهو البرهان العقلي مطلقاً، والدليل النقلي الذي احتفت به قرائن قطعية تعين

الثاني: مالايحتمل النقيض عند السامع أو المتكلم بحسب العرف والعادة، وإن احتمل النقيض في واقع الأمر.

وما كان كذلك فهو يحتج به، وعبارة الرازي تفيد خلاف ذلك.

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٤/١٠٤-١٠٥، ودرء تعارض العقل والنقل ١/٢١-٢٢، والصواعق المرسلة -لابن القيم- ٢/٦٤٠.

(٢) المطالب العالية في العلم الإلهي -للرازي- ٩/١١٨.

(٣) انظر: الكاشف على المحصول ٣/٩٨٢ - القسم الثاني.

(٤) انظر: البحر المحيط للزركشي ١/٥٧-٥٨.

(٥) سلم الوصول -للمطيعي- ٤/٥٩.

(٦) سيأتي نقل شيء من هذا عن الحنفية -إن شاء الله- ص/ ٤٥٦

والذي يترجح أن الرازي لم يثبت على شيء في ذلك، كما يحصل له ذلك في كثير من المسائل[1]، وكما حكى عن نفسه: ((اعلموا أني كنت رجلاً محباً للعلم، فكنت أكتب في كل شيء شيئاً لا أقف على كمية وكيفية، سواء كان حقاً أو باطلاً أو غثاً أو سميناً))[2].

لكن أنبه إلى أنه قد رجع آخر حياته عن كل ذلك والحمد لله[3].

والمقصود بيان الحق في هذه المسألة بدفع الشبهات، لأنها مدونة في الكتب ومنتشرة: وفيما يلي نقل كلامه كله أولاً، ثم يعقب ذلك المناقشة:

فقال: ((الاستدلال بالخطاب، هل يفيد القطع أم لا ؟ منهم من أنكره، وقال: إن الاستدلال بالأدلة اللفظية مبني على مقدمات ظنية، والمبني على المقدمات الظنية ظني، فالاستدلال بالخطاب لا يفيد إلا الظن، وإنما قلنا إنه مبني على مقدمات ظنية، لأنه مبني على نقل اللغات، ونقل النحو والتصريف، وعدم الاشتراك، والمجاز، والنقل، والإضمار، والتخصيص، والتقديم، والتأخير، والناسخ، والمعارض، وكل ذلك أمور ظنية))[4]. ثم شرع في بيان تلك المقدمات وشرحها، ثم قال بعد ذلك: ((فإذا رأينا دليلاً نقلياً، فإنما يبقى دليلاً عند السلامة من هذه الوجوه التسعة[5]، ولا يمكن العلم بحصول السلامة عنها إلا إذا قيل: بحثنا واجتهدنا، فلم نجدها، لكنا نعلم أن الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود، لا يفيد إلا الظن، فثبت أن التمسك بالأدلة النقلية مبني على مقدمات ظنية، والمبني على الظني ظني، وذلك لا شك فيه، فالتمسك بالدلائل النقلية لا يفيد إلا الظن))[6].

<u>المناقشة</u>: وهي في خمسة مقامات:

الأول: زعمه أن إفادة الأدلة السمعية لليقين مبنية على مقدمات.

الثاني: مناقشة قوله: ((المبني على مقدمات ظنية: ظني)).

الثالث: مناقشة المقدمات تفصيلاً.

الرابع: مناقشة قوله: ((لا يمكن العلم بالسلامة منها إلا إذا قيل: بحثنا واجتهدنا فلم نجدها)).

---

(١) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية : ٦/ ٥٥.

(٢) قاله في وصيته عند الوفاة، كما نقلها ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص٤٦٦.

(٣) انظر: المصدر نفسه ص/ص٤٦٨، وانظر البداية والنهاية -لابن كثير- ٦١/١٣، وشذرات الذهب -لابن العماد- ٢١/٥-٢٢.

(٤) المحصول -للرازي- ٣٩٠/١-٣٩١.

(٥) في بعض كتبه قد يوصلها إلى عشرة بتنويع المعارض إلى سمعي وعقلي. انظر: المطالب العالية ١١٣/٩-١١٦.

(٦) المحصول -للرازي- ٤٠٦/١-٤٠٧. وانظر الكاشف عن المحصول ـ للأصفهاني ـ ٩٦٨/٣ ــ ٩٨٢ ــ القسم الثاني، والتحصيل من المحصول للأرموي ٢٥٥/١-٢٥٦

الخامس: مناقشة قوله: ((الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود لا يفيد إلا الظن)).

المقام الأول: مناقشة زعمه أن إفادة الأدلة السمعية لليقين مبنية على مقدمات ظنية:

وذلك من سبعة وجوه:

الوجه الأول: لا نسلم أن إفادتها لليقين موقوفة على تلك المقدمات، وإنما على الطريق الذي يعرف به مراد المتكلم، وذلك أن الدلالة تطلق ويراد بها أحد معنيين، فعل الدال، وكون اللفظ بحيث يفهم معنى، أما الأول فراجع إلى المتكلم فهو دال بكلامه، والثاني يرجع إلى كلامه، فكلامه دال بنظامه، ولذلك فإنه لا حاجة إلى ما ذكره الرازي. ودليل الأول -وهو أن الله دال بكلامه، فهذا مقام واضح، فالله يريد هداية الناس، وكلامه أصدق الحديث، وهو الذي علم الناس البيان فهو أحق به، قال الله تعالى: ﴿الرحمن•علّم القرآن•خلق الإنسان•علمه البيان﴾[الرحمن ١-٤] وقال الله تعالى: ﴿وعلّم آدم الأسماء كلها﴾[البقرة ٣١]، وقال: ﴿ومن أصدق من الله حديثاً﴾[النساء ٨٧]، وقال: ﴿وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً﴾[الأنعام ١١٥]، وقد تقدم ذكر الأدلة الدالة على حجية الأدلة السمعية[1]، ولا تكون حجة إذا لم تكن معلومة.

وقد أمر الله تعالى نبيه أن يبلغ فقال: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك﴾[المائدة ٦٧]، وقال: ﴿وما على الرسول إلا البلاغ المبين﴾[النور٥٤]، وقد شهد الله له بالبلاغ المبين، وشهدت له الأمة بذلك، فقال الله تعالى: ﴿فتول عنهم فما أنت بملوم﴾[الذاريات ٥٤] وقال الرسول -ﷺ- في حجة الوداع: ((أنتم مسئولون عني فماذا أنتم قائلون؟ قالوا: نشهد أنك بلغت وأديت ونصحت، فرفع إصبعه إلى السماء وقال: اللهم اشهد))[2]، وكل ذلك يدل على أن الله قصد إفهام الناس كلامه، وهو دال على الأمر الثاني، وهو أن كلامه دال بنظامه، وبهذا يعلم أن الله ما أحال الناس على عقولهم وترك بيان حجته، كيف وإن الهداية التي أثبتها الله لرسوله -ﷺ- كانت بالوحي كما قال: ﴿قل إن ضللت فإنما أضل على نفسي وإن اهتديت فبما يوحي إليّ ربي﴾[سبأ ٥٠].

وأما الأمر الثاني، وهو أن كلامه دال بنظامه، فما تقدم من الأدلة دال عليه، ولكن نزيده وضوحاً، وهو: أن دلالة الكلام دلالة قصدية، تعلم من مراد المتكلم بكلامه ومن عادته في خطابه وهذا في غاية الوضوح، ومراده قد علمناه من عادته في خطابه، وذلك موقوف على مقدمتين:

الأولى: أن المخاطبين ابتداءً فهموا مراده، والثانية: أنهم نقلوا إلينا مراد المتكلم، وكل ذلك متحقق

---

(١) انظر ص/ ٤٤٦

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (٢/٨٨٧) كتاب الحج - باب حجة النبي -ﷺ- رقم (١٢١٨).

-والحمد لله[1]- والقول بخلافه يستلزم القدح في عموم هذه الشريعة وبقائها[2].

الوجه الثاني: أن صاحب هذا القانون حاكم على نفسه بالتناقض، لأن الأمور السمعية في الآخرة لا تثبت عنده إلا بالسمع[3]، علماً بأنه يقطع بالعلم بها، فهنا يرد عليه توقف العلم بها على انتفاء المقدمات التي ذكرها، وانتفاؤها ظني عنده، فتكون دلالتها ظنية على أمور الآخرة فكيف حصل له اليقين بها؟ علماً بأنه على قاعدته هذه لن يستطيع الرد على منكري معاد الأبدان، وتوجيه السؤال إليه بلفظ حاصر هو: عدم إفادة الأدلة اللفظية اليقين، هل ذلك في الأسماء والصفات فقط، أو في معاد الأبدان فقط، أو في الأمر والنهي فقط، أو في اجتماع اثنين من الثلاثة، أو فيها كلها جميعاً؟ فإن التزم ذلك في الجميع كان انسلاخاً من الدين، وإن فرَّق فأخرج معاد الأبدان -وهذا الذي يلتزمه- احتاج إلى جواب عن سؤال المقتضي للتفريق، وجوابه الوحيد: أن نصوص الصفات عارضتها قواطع عقلية، والحق أنها ليست كذلك، علماً بأن من أنكر معاد الأبدان له شبهات يدَّعي أنها قواطع[4].

الوجه الثالث: زعمه أن إفادة الأدلة اللفظية لليقين موقوفة على مقدمات، يرد عليه سؤالان:

السؤال الأول: هل ذلك عام في حق كل الناس؟ إن قال: نعم، كان كذباً ظاهراً، فالصحابة كانوا أعلم الناس بمراد رسول الله -ﷺ- ومقدمهم أبو بكر - رضي الله عنه - يقول عنه أبو سعيد الخدري - رضي الله عنه -: ((وكان أبو بكر أعلمنا به))[5]، ولم ينقل عنهم قط عدم فهمهم وتيقنهم لكلامه، وما استشكلوه سألوه عنه وبينه لهم، وكذا التابعون أخذوا العلم من الصحابة، وفهموا المراد عن طريقهم، وما زال ذلك ينقل جيلاً بعد جيل، وذلك من خصائص هذه الأمة، وأهل كل علم من التفسير والحديث والفقه والمغازي وغيرها، حاصل لهم العلم بما نقلوه. وإن قال: إن ذلك ليس عاماً في كل أحد، قيل له: هذا لا يدل على عدم إفادتها لليقين، لأن عدم إفادتها لشخص معين قد يكون لتقصيره أو قصوره[6].

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٦٣٧/٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٦٣٤/٢-٦٤٠.

(٣) انظر: معالم أصول الدين -للرازي- ص٩٠، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين -له- ص٣٣٩.

(٤) انظر: الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٦٧٧/٢-٦٧٨.

(٥) متفق عليه أخرجه البخاري في صحيحه (١٤/٧ مع الفتح) كتاب فضائل الصحابة، باب ٣ رقم(٣٦٥٤) وأخرجه مسلم في صحيحه (١٨٥٤/٤) كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - رقم(٢٣٨٢).

(٦) انظر: الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٦٥٩/٢-٦٦٣.

والسؤال الثاني: هل تريد أن كل دليل يتوقف اليقين منه على مجموع المقدمات؟ أو تريد أن جنسها يقف على جنس تلك المقدمات؟

إن أجاب بالأول كان ذلك مكابرة ظاهرة[1]، ذلك لأن بعض تلك الاحتمالات لايطرد ورودها على كل دليل سمعي، فالنسخ مثلاً لا يدخل على الأخبار التي لا تحتمل التغيير اتفاقاً، وكذا ما كان حسنه لذاته كالإيمان با لله، فإنه لا ينسخ، وما كان قبحه لذاته كالكفر با لله، فإنه لا ينسخ، وكذا يقال في الاشتراك، فما كل الألفاظ من قبيل المشترك، وكذا يقال عن احتمال التخصيص، فهو لا يرد إلا على العام... إلى بقية الاحتمالات التي ذكرها[2].

وإن أراد الثاني أي أن جنس الأدلة متوقف على جنس تلك المقدمات والاحتمالات، فهذا يرد بوجهين:

الأول: قد تقدم ما يدل على عدم توقفها على ما ذكره، لأن المعنى أخذ من مراد المتكلم بكلامه بحسب نظمه وسياقه وعادته، وقد نقل إلينا ذلك كله[3].

الثاني: إن ما ذكره من الاحتمالات أمر نسبي لا ضابط له، إذ يمكن إيصالها إلى أكثر من هذا، كاحتمال الكناية والتعريض والإجمال والتضمين والتورية[4]... وذلك ينعكس على ما يعتمده هو في إفادة اليقين، وهو الدليل العقلي، فهو يتوقف على مقدمة أو أكثر، وكل ذلك تتطرق إليه الاحتمالات، وذلك أمر نسبي إضافي لا ضابط له، فإذا التزم أنها تضعف اليقين بالدليل العقلي كذلك، كان مذهبه مذهب السُّوْفَسطَائية، وذلك يؤدي إلى إنكار العلوم، وإن التزم التفريق، فقال: إن انتفاء المعارضة في الدليل العقلي معلوم بداهة، كان الجواب: وهو كذلك في الدليل السمعي اليقيني، وإلا كان متناقضاً[5].

الوجه الرابع: القول بأن الأدلة اللفظية تتوقف إفادتها لليقين على الاحتمالات التي ذكرها يؤدي إلى القدح في العلوم الضرورية، وفي حكمة ا لله تعالى، وتعطيل الرسالة، وبيانه:

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٢/٦٨٠.

(٢) انظر: المصدر السابق ٢/٦٨٠، وسيأتي مزيد إيضاح إن شاء ا لله ص / ٤٦٠

(٣) انظر ص/ ٤٥٢

(٤) انظر: ميزان الأصول -للسمرقندي- ص ٤٣٣، والرازي نفسه أوصلها إلى عشرة في المطالب العالية ٩/١١٨-١٢٠، وذكر ضمن العشرة ما لم يذكره في المحصول.

(٥) انظر: الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٢/٦٤٩.

١- قد تقدم ذكر الأدلة على تعليم الله الناس البيان والكلام [1]، وحكمة ذلك التعليم: تعريف المخاطب بمراد المتكلم، فلو لم يحصل الإفهام والفهم لبطلت تلك الحكمة، وذلك يفسد مصالح بني آدم في العاجل والآجل، ويسلب خاصيته التي ميزه الله بها عن سائر الحيوان، إذ يمكن ادعاء عدم التيقن في كل شيء من مخاطباتهم، في بيعهم وشرائهم وطلاقهم ونكاحهم وسائر معاملاتهم[2].

٢- إن المعهود هو أن جميع الأمم يعرف بعضهم مراد بعض بلفظه ويتيقن به ويقطع به وهذا علم ضروري، والقول بخلافه قدح فيه[3].

٣- إن التعريف بالأدلة اللفظية أصل للتعريف بالأدلة العقلية، لأن فهم الإنسان وتفهيمه للدليل العقلي متوقف على معرفة مراد المخبر لمن يخاطبهم، فإن لم يحصل له العلم بمراده لم يحصل له العلم بمدلول الدليل العقلي[4]، وهذا ينعكس على الرازي في قانونه الذي أورده، فيمكن الادعاء بأن قانونه نفسه غير متيقن لعدم انتفاء الاحتمالات الواردة على كلامه!.

٤- إن مجرد الاحتمال إذا اعتبر، لم يكن لإرسال الرسل ولا لإنزال الكتب فائدة، لأنه لا تقوم على الخلق حجة بالأوامر والنواهي والإخبارات، فيلزم من ذلك جحد الرسالة، وإن خرج من هذا، بأن الظن حاصل بعد عصر النبوة، لزمه أن يكون الرسول -ﷺ- قد تعطلت دعوته، ولم يترك هدى يعتصم به، مع تضمن هذا تكذيبا لله تعالى القائل: ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر﴾[القمر ١٧، ٢٢، ٣٢، ٤٠] وكل تلك لوازم خطيرة تلزم من أخذ بهذا القانون الفاسد[5].

الوجه الخامس: إن جميع الاحتمالات التي ذكرها الرازي ترجع إلى معنى واحد[6]، وهو احتمال اللفظ لمعنى غير ما يظهر من الكلام، وعندئذ نقول: إن نصوص الشرع على ثلاثة أنواع[7]:

١- نصوص لا تحتمل إلا معنى واحداً، فهذه اليقين بمدلولها مستفاد قطعاً، وعامة ألفاظ القرآن من هذا الضرب، مثل قول الله تعالى: ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً﴾[العنكبوت ١٤] فكل لفظة في الآية لا تحتمل غير مسماها ومعناها، هذا بشأن الألفاظ، أما تركيبه فأصح وجوه التركيب

---

(١) انظر ص/ ٤٥٥
(٢) انظر: الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٢/٦٤١-٦٤٢.
(٣) انظر: المصدر السابق نفسه ٢/٦٤٢.
(٤) انظر: المصدر نفسه ٢/٦٤٣.
(٥) انظر: الموافقات -للشاطبي- ٥/٤٠١-٤٠٢، و الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٢/٧٦٩-٧٧٠.
(٦) انظر: الصواعق المرسلة ٢/٦٥٧-٦٥٩.
(٧) انظر: المصدر نفسه ٢/٦٧٠-٦٧٢.

وأبعدها عن اللبس، لأن الذي نزلها علام الغيوب وهو علم البيان ـ فهو أحق بـه ـ، وهـو الحكيـم في أقواله وأفعاله.

٢- ظواهر تحتمل غير معناها احتمالاً بعيداً مرجوحاً، وهي تطرد في موارد استعمالها على معنى واحد، فهي على هذا تجري مجرى النصوص في إفادتها للقطع واليقين، لأنها لا تحتمل غير معناها.

ومما يجدر ذكره هنا أن جمهور الحنفية يرون أن الاحتمال المجرد عن دليل يعضده، لا يؤثر في قطعية النص، فهذا قطعي بالمعنى الأعم، وما لا يحتمل النقيض أصلاً قطعي بالمعنى الأخص[١].

٣- ألفاظ مجملة تحتاج إلى بيان، فهي بدون البيان عرضة للاحتمال، فهـذه إذا أحسـن ردهـا إلى القسمين قبلها، أمكن العلم بمراد المتكلم بها [٢]، وهذا النوع قليل، وهو ملحق بالمتشابه الإضافي.

وعندئذ لا نسلم أنه لا بد من النظر إلى تلك الاحتمالات التي ذكرها الـرازي، وأنـه يتعين دفعهـا أولاً كما زعم، وإنما يمكن أن نسلك طريقاً أخرى، لأنه قد تبين بحسب هذا التقسيم لنصوص الشرع، أن سبب احتمال الكلام لمعنى آخر قد لا يكون من تلك الاحتمالات[٣]، وإنما قد يكون إما لعدم إلف السامع للفظ معين، وإما لأن ذلك اللفظ له معنى عند السامع غير معناه عند المتكلـم، وإمـا أن اللفـظ معه قرينة توضح المراد فتخفى على السامع، وطريق القطع بكل واحد مما ذكر سـهل، وهـي قـد تقـع لأعلم الناس بخطاب الرسول -ﷺ- وهي مع ذلك قليلة إلى جنب ما يتقنونه مـن مـراده، لا نسبة لـه إليه، وما كان كذلك لا يجوز أن يدعى لأجله أن كلام الله ورسوله لا يفيد اليقين، وأنه لا سـبيل لنـا إلى معرفة مراده والتيقن منه[٤].

الوجه السادس: إن الله قد نص في كتابه على تقسيم كلامه الذي أنزله علينـا إلى محكـم ومتشـابه فقال: ﴿هو الذي أنزل عليـك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشـابهات﴾[آل عمران ٧] وقد جعل الله المحكم أصلاً للمتشابه يرد إليه للاعتصام به، وهذا متفـق عليـه، وهـذا معنـى قوله: ﴿هن أم الكتاب﴾ وصاحب هذا القانون يرد كل ما اشتبه عليه إلى ما سماه القواطع العقلية، وما وافق القواطع العقلية هو المحكم، فعلى هذا: القواطع العقلية -كما زعم- هي الأصـل الـذي يـرد إليـه

---

(١) انظر: كشـف الأسـرار ١/٤٨، وشـرح التلويـح على التوضيـح -للتفتـازاني- ١/٢٣٥، و فواتـح الرحمـوت ١/٢٦٥، وتيسير التحرير ١/٢٦٧.

(٢) الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٢/٦٧١-٦٧٢.

(٣) حتى ولو كان ذلك ناشئاً من الاحتمالات التي ذكرها، فإن الطريق إلى اليقين منهـا ممكـن بـالنظر إلى القرائـن مباشرة دون البحث عن انتفاء تلك الاحتمالات، وسيأتي إقرار الرازي بذلك -إن شاء الله- ص/ ٤٥٧

(٤) انظر: الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٢/٦٥٩.

القرآن، فهي المحكمة إذاً، و لم يبق على هذا في القرآن محكم يرد إليه المتشابه(١).

الوجه السابع: إن مدار قانون الرازي يرجع إلى ثلاث مقدمات:

((الأولى: إن العلم بمراد المتلكم موقوف على حصول العلم بما يدل على مراده.

الثانية: إنه لا سبيل إلى العلم بمراده إلا بانتفاء هذه الأمور العشرة.

الثالثة: إنه لا سبيل إلى العلم بانتفائها))(٢).

أما المقدمة الأولى فصحيحة، والرازي نفسه أشار إلى شيء من هذا، فقال: ((واعلم أن الإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية إلا إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين، سواء كانت تلك القرائن مشاهدة، أو كانت منقولة إلينا بالتواتر))(٣).

فالقرائن سواء كانت لفظية أو حالية أفادت الدليل القطع، ويشرح ذلك القرافي ويجليه فيقول: ((الوضع بما هو وضع، تتطرق إليه هذه الاحتمالات، ومع القرائن يقطع بأن المراد ظاهر اللفظ، ثم القرائن تكون بتكرر تلك الألفاظ إلى حد يقبل القطع، أو سياق الكلام، أو بحال المخبر الذي هو رسول الله -ﷺ- والقرائن لا تفي بها العبارات وتنحصر تحت ضابط، ولذلك قطعنا بقواعد الشرائع وقواعد الوعد والوعيد، وغيرها، بقرائن الأحوال والمقال، وهو كثير في الكتاب والسنة، فلو قال قائل: في قوله تعالى: ﴿محمدرسول الله﴾[الفتح ٢٩] أو: ﴿شهر رمضان﴾[البقرة ١٨٥]، ﴿يا بني إسرائيل﴾ [البقرة: ٤٠] المراد غير محمد بن عبد الله، أو غير الشهر المخصوص، أو غير إسرائيل الذي هو يعقوب، لم يعرج أحد على ذلك، وقطع ببطلانه، بسبب قرائن التكرار وقرائن الأحوال، وكذلك بقية القواعد الدينية))(٤).

أما المقدمتان الثانية والثالثة فكاذبتان ؛

أما المقدمة الثانية: وهي: لا سبيل إلى العلم بمراده إلا بانتفاء عشرة أمور ظنية: فكذبها من جهتين:

١- إن السبيل إلى ذلك بمعرفة عادته في كلامه ونظامه -كما تقدم مستوفى (٥).

٢- إن انتفاء تلك المقدمات ظني -وهو باطل- ((لأن عامة المقدمات التي يتوقف عليها فهم مراد

---

(١) انظر: المصدر نفسه ٢/٧٧٢-٧٧٣.

(٢) الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٢/٧٧٩.

(٣) المحصول -للرازي- ١/٤٠٨.

(٤) نفائس الأصول -للقرافي- ٣/١٠٨٣-١٠٨٤.وانظر التحصيل من المحصول ـ للأرموي ـ ١/٢٥٦

(٥) انظر ص/ ٤٥٢-٤٥٣

المتكلم قطعية في الغالب))[1].

وأما المقدمة الثالثة -وهي أنه لا سبيل إلى العلم بانتفائها- فكذلك كاذبة، لأن انتفاءها يمكن أن يعلم بالقرائن مباشرة دون البحث عنها تفصيلاً -كما أفاد هو نفسه - وسيأتي الرد على ما استدل به لهذا النفي إن شاء الله[2].

المقام الثاني: مناقشة قوله: ((المبني على مقدمات ظنية: ظني))

وذلك من وجهين:

الوجه الأول: كلامه هذا فيه تعميم، وهو خطأ - إذا أراد أن كل دليل بعينه يحتمل تلك المقدمات -، لأن بعض الأدلة نقطع أنه لا يدخلها نسخ أصلاً، كالأخبار التي لا تتغير، وكوجوب الإيمان بالله، والملائكة والرسل، وكل ما حسنه لذاته، وكحرمة الكفر بالله والشرك به، وكل ما قبحه لذاته، وكذلك ما كل نص يحتمل تخصيصاً، لأنه قد يكون ليس عاماً، أو هو عام لا يقبل التخصيص كقوله: ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ [البقرة: ٢٩] والأمثلة كثيرة جداً من القرآن تدل على أن دعواه خاطئة، وإن أراد أن جنس الأدلة يحتمل جنس تلك المقدمات، فهذا شيء خيالي ذهني، وما كل ما يفترض يصح الأخذ به، كيف وقد دللنا على تبيننا مراد الله ورسوله -ﷺ- من القرآن والسنة[3].

الوجه الثاني: نوقش في جزمه بأن المبني على المقدمات الظنية يكون ظنياً، فذكر أنه قد يكون الدليل ظنياً والموقوف عليه يكون قطعياً.

وذلك يستدعي التفريق بين أمرين، وهما[4]:

الأمر الأول: إن الموقوف على الظني يكون ظنياً إذا كان دليله جزؤه ظنياً، وجزؤه الآخر قطعياً، أو يكون له مدرك ظني واحد لا غير، فههنا في الحالتين يكون المطلوب ظنياً.

الأمر الثاني: إن المطلوب يكون قطعياً إذا كان له دليلان، أحدهما قطعي، والآخر ظني، وعلى هذا الأخير العمل بظواهر الشرع المظنونة، كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

وأقول: إنه ينبغي إضافة شيء آخر، وهو أن المقدمات الظنية إذا كثرت قد تفيد علماً، فإنها إذا تنوعت وتعددت في الدلالة على شيء واحد، أفادت القطع به، وذلك حاصل في الأدلة التي يغلب على الظن ثبوتها، ومن ههنا ذكر نوع التواتر الآخر وهو المعنوي.

---

(١) الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٢/٧٨٠.

(٢) انظر ص/ ٤٧١ ، ٤٧٢

(٣) انظر: ص/ ٤٥٢

(٤) انظر: نفائس الأصول -للقرافي- ٣/١٠٧٢.

وعلى هذا التقرير الأخير، فإنه إذا اجتمعت مقدمات ظنية كثيرة على الدليل اللفظي في إفادته اليقين، فإنها تبعده عن اليقين، بل حتى عن الظن الغالب، وبذلك لا يبقى للرازي ومن تبعه ما يعتصم به لا في أصول الدين ولا فروعه، وإن خرج من هذا بأن تلك المقدمات ظنية ظناً لا يعضده شيء سوى الاحتمال، ألزمناه بالإعراض عنها مطلقاً، لأنه إذا فتح باب الاحتمال ولج منه الفلاسفة والباطنية والزنادقة، واللاأدرية، فلا ثقة بأي علم، فالمتعين الاستمساك بالشرع الذي شهد الله بعصمته[1].

والعجب أن الرازي ومن تبعه بالغوا في إثبات عصمة النبي -ﷺ- حتى نفوا ما شهد الشرع بإثباته، من باب التعظيم، وخالفوا مقصود البعثة والرسالة، فأوردوا الشكوك والشبهات على ما أمروا بالتمسك به والاهتداء بهديه دون اعتراض، فأي فائدة من القول بأن النبي معصوم، ثم يذكر معه ما يقتضي القدح في الرسالة والشرع[2]!.

ثم نعود إلى الوجه الثاني، وهو ما ذكر من أن المطلوب قد يكون قطعياً، ولو كان دليله ظنياً، وذلك في ظواهر الشرع المظنونة، فالعمل بها مقطوع به، لأجل ورود قاطع يوجب العمل. واستدل لهذا بما يلي:

١- إنه قد قال رسول الله -ﷺ- : ((إنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار))[3]، وهذا الحديث أصل في العمل بالظاهر الراجح مع احتمال النقيض في الباطن[4]، والصحيح أن مثل هذا عمل بعلم لا بظن[5].

٢- لقد نقل الإجماع على وجوب العمل بظواهر الكتاب والسنة والأقيسة والعمومات، وقد ذكروا أنهم إنما أثبتوا حجية خبر الواحد بإجماع الصحابة والتابعين على العمل به دون تردد أو توقف فيه[6].

---

(١) انظر: الموافقات -للشاطبي- ٤٠١/٥، وانظر ما تقدم ص/ ٣٩٨، ٤٠٠، ٤٤٧

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية ٤٣٥/٢، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٩٥/١٠.

(٣) تقدم تخريجه ص/ ٤٢٥

(٤) انظر: نفائس الأصول -للقرافي- ١٠٧٢/٣، و شرح مختصر الروضة -للطوفي- ١٥٩/١، وشرح الكوكب المنير ٤٢٠/٤-٤٢١.

(٥) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١١٥/١٣.

(٦) انظر: البرهان -للجويني- ٧٩/١، ٢٨٦، ٣٣٨، وأصول السرخسي ١٤١/٢.

٣- إن كثيراً من أحكام الشريعة أنيطت بالظاهر مع احتمال النقيض، كما في حكم الحاكم بالشاهدين، وكالتوجه إلى القبلة وفي سائر الأحكام المجتهد فيها بتحقيق المناط، كقيم المتلفات وأروش الجنايات، فكل ذلك احتمال الخطأ فيه بحسب الباطن وارد، ومع ذلك أجمع أهل العلم على القطع بها(١).

وإن كان الحق في هذا ((أن كل ما أمر الله تعالى به، فإنما أمر بالعلم، وذلك أنه في المسائل الخفية عليه أن ينظر في الأدلة ويعمل بالراجح، وكون هذا هو الراجح أمر معلوم عند أمر مقطوع به، وإن قدر أن ترجيح هذا على هذا، فيه شك عنده، لم يعمل به، وإذا ظن الرجحان فإنما ظنه لقيام دليل عنده على أن هذا راجح، وفرق بين اعتقاد الرجحان، ورجحان الاعتقاد))(٢).

والإمام الشافعي قد ذكر أن هذا نوع من العلم، فقال: ((العلم من وجوه: منه إحاطة في الظاهر والباطن، ومنه حق في الظاهر.... [ثم أورد سؤال مُحاوِرِه]: قال: فأوجدني ما أعرف به أن العلم من وجهين: أحدهما إحاطة بالحق في الظاهر والباطن، والآخر إحاطة بحق في الظاهر دون الباطن، مما أعرف؟ [فأجابه بتلك الأمثلةالمذكورة أعلاه وزيادة] ثم قال: وفي هذا دليل على ما قلنا إنه إنما كلف في الحكم: الاجتهاد على الظاهر دون المغيب، والله أعلم))(٣).

المقام الثالث: المناقشة التفصيلية للاحتمالات التي ذكرها الرازي:

الاحتمال الأول: زعم أن دلالة النصوص متوقفة على نقل اللغات لمعرفة معاني الألفاظ، وعلى الإعراب والتصريف لمعرفة التراكيب، وكل ذلك مظنون، والظن ورد إليها:

١- من جهة أن نقلها ظني، أما التواتر فممنوع، وأما الآحاد فظني، ومع ذلك فعصمة رواتها ممنوعة.

٢- ومن جهة ثبوت اللحن في الأشعار التي يتوقف عليها النحو، وثبوت زيادات ونقص كلمات لبعض رواة اللغة(٤).

---

(١) انظر: إحكام الفصول -للباجي- ٣٣١-٣٣٢، والمستصفى -للغزالي- ٥٠٦/٣ [٢٤١/٢-٢٤٢] والمحصول -للرازي- ٨٣/٢، و نفائس الأصول -للقرافي- ١٠٧١/٣-١٠٧٢، و شرح مختصر الروضة -للطوفي- ٣٢٧/١.

(٢) قاله شيخ الإسلام -ابن تيمية- في مجموع الفتاوى- ١١٤/١٣.

(٣) الرسالة -للإمام الشافعي - ص/٤٧٨، ٤٨٠، ٤٩٧.

(٤) انظر: المحصول -للرازي- ٢٠٣/١ -٢١٤، ٢٩١-٤٠٤، والكاشف عن المحصول ٩٦٩/٣-٩٧٠ القسم الثاني.

والجواب:

١-إنا نمنع توقفها على نقل اللغات لما يلي:

أ- إن الأدلة اللفظية، أدلة وضعية، مبنية على قصد المتكلم، وذلك يتوقف على معرفة مراده بفهم عادته ونظمه وسياقه[١]، ولذلك يقول الجويني: ((- إن المعاني يتعلق معظمها بفهم النظم والسياق، ومراجعة كتب اللغة تدل على ترجمة الألفاظ، فأما ما يدل عليه النظم والسياق فلا))[٢].

ب- إن البيان قد حصل أصلاً من الرسول -ﷺ- وقد بلغ البلاغ المبين، والذين خاطبهم الرسول -ﷺ- عرب لا يحتاجون إلى نقل غيرهم، وقد فهموا مراده[٣].

ج- وما يتعلق بالإعراب والصرف فما نحن بصدده في أصول الدين، قد لا نحتاج إليه، وذلك كأسماء الله تعالى، فكونها أسماء لله لا تتوقف على معرفة التصريف، وأما الإعراب، فعامة الأمة يجزمون ويتيقنون مراد مكلمهم بكلامه دون معرفتهم بالإعراب[٤]،علماً بأن الذين خوطبوا ابتداءً لم يكونوا بحاجة إلى هذه الصناعة.

د- ثم إنه يسأل ويقال له: هل تشترط الإحاطة بكلام العرب لغة ونحواً وتصريفاً حتى يفهم كلام الله ورسوله -ﷺ- أولا ؟ إن زعم ذلك كان مكابرة، لأن المجتهد ((لا يشترط أن يكون غواصاً في بحور اللغة متعمقاً فيها، لأن ما يتعلق بمأخذ الشريعة من اللغة محصور مضبوط))[٥] وإذا قال: لا يشترط ذلك، قيل له:

هـ- إن معاني القرآن في ألفاظه وفي سياقه وإعرابه وتصريف كلماته، قد نقلت نقلاً متواتراً، فهاهي كتب التفسير بلغت مبلغاً عظيماً، وكتب الحديث وشروحه وغريبه كذلك، مع تناقل الناس ذلك جيلاً إلى جيل من أفواه المشايخ في أقاصي الأرض، إلى أن يبلغ ذلك صحابة رسول الله -ﷺ- كله معلوم علماً ضرورياً، فلا حاجة بنا إذاً إلى نقل غيرهم نقلا متواترا للغة من غير طريق تواتر القرآن لفظا ومعنى [٦]، والقول بهذا متعين، لأن الله قد حفظ هذه الشريعة، فقال: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر

---

(١) لقد تقدم هذا ص/ ٤٥٢- ٤٥٣

(٢) البرهان -للجويني- ٢/٨٧٠.

(٣) تقدم ذلك كله ص/٤٥٢ وانظر: الصواعق المرسلة ٢/٦٥٦.

(٤) انظر: الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٢/٦٨٠-٦٨١.

(٥) البرهان -للجويني- ٢/٨٦٩.

(٦) انظر: مجموع الفتاوى ٧/ ١٢٤ ـ ١٢٥ والصواعق المرسلة -لابن القيم- ٢/٦٤٦، ٦٥٣، ٦٥٤.

وإنا له لحافظون﴾[الحجر ٩]. وبه يعلم أن العلم بمعاني القرآن ليس موقوفا على شيء مما ذكره الرازي.

٢-وإذ قد تبين هدم الأصل الذي اعتمد عليه وهو ظنية نقل اللغة، لكنه يناقش فيما أبداه من الطعن في أئمة اللغة وعدم عصمتهم، واللحن في الشعر:

أ- لا يقبل منه الطعن في أئمة اللغة المشهورين المعروفين، واشتراط العصمة دعوى غير صحيحة، لأنه لا أحد معصوم بعد الرسول -ﷺ- وإنما المعتبر حصول الثقة، وهي كانت حاصلةً بهم، يوضحه:

ب- دوافع الكذب في اللغة ليست كما في الحديث، كما في نقل أقوال أئمة المذاهب، فكل ذلك مقطوع به، ولا يرد احتمال الكذب.

ج- ((قوله: (اللغوي قد يلحن)، قلنا: لا نسلم، وجميع ما وقع لهم قد خرجه الأدباء على قواعد صحيحة)) [(١)].

د- زعمه وقوع أخطاء ولحن في أشعار العرب لا يسلم له[(٢)]، لأن كل ما ذكره من قبيل ما أجيز للضرورة الشعرية، وقد ذكروا من ذلك نحو ثلاثين موضعاً، كتخفيف المشدد، وقصر الممدود، وحذف التنوين، وحذف الهمزة وتخفيفها، وقلبها، وغير ذلك... ((فهذه رُخَصٌ في لغة العرب، كَرُخَصِ الشريعة، التي على خلاف قواعدها، فكما أنه لا يجوز أن يقال في الرخصة الشرعية: إنها ليست من الشريعة، لا يقال في رخص اللغة العربية إنها ليست من اللغة العربية، ويتعين أن يكون معنى تلحين الفضلاء للشعراء: أن معناه: خروجهم عن الجادة، لأنهم ارتكبوا ما لا يجوز [إلا][(٣)] في الضرورة، ولو كانت هذه الأمور لحناً، لم يختص بثلاثين ولا بألف، ولما حسن أن يقال: الشئ الفلاني لا يجوز للشاعر، والشئ الفلاني يجوز، وذلك الذي منع مطلقاً لم يقع منهم، فلا لحن حينئذ إلا بالتفسير الذي ذكرناه))[(٤)]ثم بعد هذا الرد لنقف على إجابة الرازي نفسه على هذا الإشكال، فقال: ((إن اللغة والنحو على قسمين:

أحدهما: المتداول المشهور،والعلم الضروري حاصل بأنها في الأزمنة الماضية، كانت موضوعة لهذه

---

(١) قاله القرافي في نفائس الأصول ١٠٧٢/٣.

(٢) لقد أورد الرازي في محصوله ٣٩١/٢-٤٠٤ أشعاراً ادعى اللحن فيها، وانظر الإجابة عنها تفصيلاً للقرافي في نفائس الأصول ١٠٧٢/٣-١٠٨١.

(٣) أضفتها لما يقتضيه السياق.

(٤) قاله القرافي في نفائس الأصول ١٠٨٦/٣.

المعاني، فإننا نجد أنفسنا جازمة بأن لفظ السماء والأرض كانتا مستعملتين في زمان الرسول -ﷺ- في هذين المسميين، ونجد الشكوك التي ذكروها جارية مجرى شبه السوفسطائية القادحة في المحسوسات التي لا تستحق الجواب.

وثانيهما: الألفاظ الغريبة، والطريق إلى معرفتها: الآحاد.

إذا عرفت هذا فنقول: أكثر ألفاظ القرآن ونحوه وتصريفه من القسم الأول، فلا جرم قامت الحجة به، وأما القسم الثاني فقليل جداً، وما كان كذلك فإنا لا نتمسك به في المسائل القطعية، ونتمسك به في الظنيات، ونثبت وجوب العمل بالظن بالإجماع، ونثبت الإجماع بآية واردة بلغات معلومة لا مظنونة، وبهذا الطريق يزول الإشكال))[1].

والتعليق عليه:

١- كون ما ذكره من الشكوك يعد قدحاً في الضروريات، مُسَلَّم.

٢- قوله: ((لا تستحق الجواب)) إذاً لا تستحق الذكر أصلاً لأنها تعود بالتشكيك والطعن في الدين، ومع ذلك فقد أجاب عنها أهل العلم، وهذا هو الصواب.

٣- قوله: ((أكثر ألفاظ القرآن ونحوه وتصريفه من القسم الأول... والقسم الثاني فقليل جداً)) لو حصره لكان أولى، مع أنه لم يمثل لذلك في أصول الدين أصلاً، ولو وجد لما قصر فيه، ويندفع بما تقدم[2].

٤- قوله: ((فإنا لا نتمسك به في المسائل القطعية)) عاد إلى تخليطه مرة ثانية، فأين الأمثلة الدالة على قاعدته، حتى يقطع بعدم التمسك بها في المسائل القطعية؟ إن هي إلا خيالات وتوهمات! ويندفع بما تقدم.

الاحتمال الثاني: احتمال الاشتراك: وهو يقصد به اللفظ الواحد المستعمل لحقائق مختلفة، كلفظ القرء مثلاً قد يطلق على الحيض، ويطلق على الطهر، وتقرير كلامه أن النص قد تكون إحدى كلماته مشتركة فيحتمل معاني أخرى تكون مرادة لله غير ما ظهر لنا، فيؤثر ذلك في دلالة النص، فيصير ظنيا[3].

---

(١) المحصول -للرازي- ١/٢١٦-٢١٧.

(٢) انظر ص/ ٤٦١

(٣) انظر: المحصول -للرازي- ١/٤٠٥، والمطالب العالية -له- ٩/١١٤، والكاشف عن المحصول ٣/٩٧١، القسم الثاني.

ولنبدأ بإجاباته هو، وتتبعها في كتابه: فإنه قد قال:

((المسألة الخامسة في أن الأصل عدم الاشتراك، ونعني به أن اللفظ متى دار بين الاشتراك وعدمه، كان الأغلب على الظن عدم الاشتراك، ويدل عليه وجوه:

أحدها: إن احتمال الاشتراك لو كان مساوياً لاحتمال الانفراد، لما حصل التفاهم بين أرباب اللسان -حالة التخاطب- في أغلب الأحوال، من غير استكشاف، وقد علمنا حصول ذلك، فكان الغالب حصول احتمال الانفراد.

وثانيها: لو لم يكن الاشتراك مرجوحاً: لما بقيت الأدلة السمعية مفيدة ظناً فضلاً عن اليقين، لاحتمال أن يقال: إن تلك الألفاظ مشتركة بين ما ظهر لنا منها وبين غيره، وعلى هذا التقدير يحتمل أن يكون المراد غير ما ظهر لنا. وحينئذ لا يبقى التمسك بالقرآن والأخبار مفيداً للظن فضلاً عن العلم.

وثالثها: إن الاستقراء دل على أن الكلمات في الأكثر مفردة لا مشتركة، والكثرة تفيد ظن الرجحان...

ورابعها: إن الاشتراك يخل بفهم القائل والسامع، وذلك يقتضي أن لا يكون موضوعاً.... فثبت بهذه الوجوه أن الاشتراك منشأ للمفاسد، فهذه المفاسد إن لم تقتض امتناع الوضع، فلا أقل من اقتضاء المرجوحية.... [ثم ذكر الخامس]))[1].

وما أحسن ما ذكره من الوجوه، خاصة الوجه الثاني، فإنه قوي ونتيجته قوية، وعلى هذا يلزم صدق ما ذكر من إلزامات تقدمت[2].

وأما الوجوه الأخرى فهي مع حسنها، إلا أنها تحتاج إلى تحرير أكثر، وذلك أن قوله في الوجه الرابع: ((الاشتراك يخل بفهم القائل والسامع)) يقصد لو كان كثيراً، ويلتحق به لأجل هذا الملحظ ما لو كان قليلاً و لم توجد قرينة تبين المعنى المراد، ثم ذكر مفاسد تلحق السامع والقائل من البشر إذا قيل بالاشتراك، لكنه توصل إلى نتيجة ضعيفة فقال: ((... إن لم تقتض امتناع الوضع)) بل الصحيح: أنها تقتضي المنع إذا كان كثيراً أو إذا لم توجد قرينة تعين المراد. والوجه الثالث حسن، وقوله: ((الكثرة تفيد ظن الرجحان)) لو قال: تفيد علم الرجحان ، لكان أحسن، كما يفيده دليله، ثم يبقى بعد ذلك حصر المشترك ما دام أنه قليل، وكما تقدم مراراً، فليثبت لنا ذلك فيما نحن بصدده من

---

(١) المحصول ١/٢٧٥-٢٧٨.

(٢) انظر ص/ ٤٥٣

المسائل القطعية.

ومثله الوجه الأول: فلو قال في آخره: فكان الأصل حصول الانفراد لا الاشتراك، لكان أولى من عبارته ((فكان الغالب حصول احتمال الانفراد)).

وإذ قد تبين أن الأصل هو الانفراد لا الاشتراك، وأن الاشتراك قليل، فإنه يتعين القول بأنه لا بد من ورود قرينة تدل على المراد، وإلا كان تلبيساً، وقد ذكر الرازي نفسه من وجوه ترجيح المشترك على المجاز: ((أن المخاطب في صورة الاشتراك يبحث عن القرينة، لأن بدون القرينة لا يمكنه العمل، فيبعد الخطأ.... [و] أن الفهم في صورة الاشتراك يحصل بأدنى القرائن))[1].

فهل بعد هذا يصح أن يقال: إن الاشتراك محتمل في كل نص، فيودي ذلك إلى ظنية كل الأدلة؟، ومع ذلك فهي قليلة، وبيانها موجود، ويتفاوت الناس في إدراكها.

وسيأتي إن شاء الله عقب الكلام عن النقل ما يحل الإشكال حتى في القليل النادر من المشترك[2].

الاحتمال الثالث: النقل: ويقصد أن اللفظ قد ينقل من معناه المعهود اللغوي إلى معنى آخر عرفي أو شرعي، مثل لفظ الصلاة، والصيام، ومثل الكفر والإيمان... إلخ فإنه يحتمل أن يكون المراد المعنى اللغوي ويحتمل ذلك المعنى المنقول إليه[3]، وأما العرفي فهو إما لغوي عام كتسمية قضاءالحاجة بالغائط - الذي هو المكان المرتفع، وكتخصيص اسم الدابة ببعض البهائم، وإما عرفي خاص كعرف المتكلمين في الجوهر، والعرض، والجسم-[4].

ولنبدأ بإجابته هو أولاً في أن النقل خلاف الأصل، فقال: ((النقل خلاف الأصل، ويدل عليه أمور [فذكر ثلاثة أدلة] وثالثها: أنه لو كان احتمال بقاء اللغة على الوضع الأصلي معارضاً لاحتمال التغيير، لما فهمنا عند التخاطب شيئاً إلا إذا سألنا في كل لفظة: هل بقيت على وضعها الأول؟))[5].

وهذا صحيح في عامة الألفاظ، أما الأسماء الشرعية كالصلاة والزكاة ونحوهما، والأسماء الدينية كالإسلام والإيمان ونحوهما، والأسماء المشتركة كالقرء وعسعس، فإن الشرع قد خصصها بمعان

---

(١) المحصول -للرازي- ٣٥٦/١.

(٢) انظر ص/ ٤٦٦

(٣) انظر: المحصول ٤٠٥/١.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٢٩٦/١-٢٩٨.

(٥) المحصول -للرازي- ٣١٤/١، ٣١٥، وقد جزم بأنه عند النقل لا بد أن يشتهر هذا النقل ويتواتر لتزول المفاسد. انظر: المحصول ٣٥٤/١.

خاصة، ولكنه لم يتركها بلا بيان للمراد منها، وعليه فإن عامة الألفاظ لا يخرج خطاب القرآن فيها عن أربعة وجوه[1]:

الوجه الأول: أن يعلم مراد المتكلم بمجرد لفظه، كقول الله تعالى: ﴿محمد رسول الله﴾[فتح ٢٩].

الوجه الثاني: نوع من الألفاظ قد تحتمل، لكن بيانها معها متصلاً بها، كقول الله تعالى: ﴿حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾[البقرة ١٨٧].

الوجه الثالث: نوع من الألفاظ محتمل، ويأتي بيانها منفصلاً، كقوله: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين﴾ [البقرة ٢٣٣]، وقوله: ﴿وفصاله في عامين﴾ [لقمان ١٤] مع قوله: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾[الأحقاف ١٥] أفاد بمجموع اللفظين بأن أقل مدة الحمل ستة أشهر.

ومثاله في المشترك: كلمة عسعس، فهي تحتمل إدبار الليل أو إقباله، فقول الله تعالى: ﴿والليل إذا عسعس(والصبح إذا تنفس﴾[التكوير ١٧، ١٨] يوضحها قول الله تعالى: ﴿كلا والقمر. والليل إذ أدبر. والصبح إذا أسفر﴾ [المدثر٣٢-٣٤]، فمجموعهما يبينان المقصود بأن الله أقسم بإدبار هذا وإقبال هذا، وبإقبال كل منهما -إذا فسر الإدبار بالمجيء- وهذا تختلف فيه أنظار العلماء وهو قليل، ولكن المقصود أن البيان موجود.

الوجه الرابع: نوع بيانه موكول إلى الرسول -ﷺ- فيعلم العباد الصلاة والزكاة وبقية فرائض الإسلام، فيعلم منه بيان مقاديرها وصفاتها وهيئاتها.

وعلى هذا فإنه ما من لفظ منقول أو مشترك إلا وقد بين، فلا احتمال إذاً، لكن في تمثيل الرازي للعرف الخاص باصطلاح المتكلمين في لفظ الجوهر والعرض ونحو ذلك على معانٍ خاصة يفيد حقيقة كبرى، وهي أن هؤلاء القوم قد تأثروا باصطلاحاتهم الخاصة، فحرفوا لفظ الاستواء إلى الاستيلاء، ونفوا الصفات الاختيارية بدعوى أنها أعراض، وصرفوا معنى التركيب المعهود في اللغة إلى تركيبهم الخاص، فنفوا به الصفات... وهكذا.. وعندئذ نقول إن البلاء والاحتمال والشكوك، إنما جاءت من قبل الإعراض عن الكتاب المنزل، واتباع آراء وأفكار الضالين، وما أحسن ما قال أبو حامد الغزالي: ((من طلب الحق من أقاويل الناس دار رأسه وحار عقله))[2]، ولما يكثر الإنسان من ممارسة شيء معين باطل حتى يتطبع بذلك، يسهل عليه تكذيب الحق وقبول الباطل، والمطالع لكتب المتكلمين يرى

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٢/٧٥٣-٧٥٧.

(٢) المستصفى -للغزالي- ٣/٦٥٣ [٢/٣١٨].

العجب من ذلك من ظهور عبارات الكفر والزندقة في فلتات اللسان، وإنكار البدهيات لكثرة ممارسة الشبهات التي يحسبونها قطعيات، ولما رأوا أن أدلة الشرع لا تساعدهم على باطلهم، قالوا: إنها لا تفيد اليقين![1].

الاحتمال الرابع: احتمال المجاز: وقال فيه: ((... حمل اللفظ على حقيقته، إنما يتعين لو لم يكن محمولاً على مجازه، لكن عدم المجاز مظنون))[2].

وهذا الاحتمال – أي احتمال المجاز- سيأتي بحثه في مبحث مستقل إن شاء الله[3].

والإجابة المجملة هنا:

١- لا نسلم بالمجاز أصلاً.

٢- لو سلمنا به، فهو غير غالب في اللغات – كما أفاد الرازي نفسه-[4].

٣- وأنه لا يصار إليه إلا بدليل، لأنه خلاف الأصل[5].

٤- وإنا نقطع بأن نصوص الصفات ليست مجازاً، وإنما هي حقيقة، والمعترض عليها ترد عليه كل الأدلة، لأنها نصوص، وظواهر راجحة مع وجود قرائن تؤكد إرادة الحقيقة، وكثرة تكرارها بلا إرشاد إلى أن ظاهرها غير مراد، فيتعين حملها على الحقيقة.

الاحتمال الخامس: احتمال التخصيص: وتقريره: ((إن أكثر عمومات القرآن والسنة مخصوص، وعدم كون العام مخصوصاً: مظنون لا معلوم))[6] وما كان كذلك لم يمكن التمسك به.

وجوابه:

إنه وارد على العام فقط، فلا يعول عليه إلا بدليل، وإلا لزم السفسطة وقلب الحقائق كما تقدم في المجاز المذكور في الاحتمال الرابع.

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة ٦٧٢/٢-٦٧٦.

(٢) المحصول -للرازي- ٤٠٥/١.

(٣) انظر ص/ ٥٢٦

(٤) انظر: المحصول ٣٣٧/١.

(٥) انظر: المصدر السابق نفسه ص/٣٣٩/١.

(٦) المطالب العالية -للرازي- ١١٦/٩.

ثم إن الألفاظ التي تضمنها القرآن على ثلاثة أنواع[1]:

١-نوع في غاية العموم، لا يخص أبداً، مثل قول الله تعالى: ﴿والله بكل شيء عليم﴾[البقرة ٢٨٢].

٢- ونوع في غاية الخصوص، لا سبيل إلى دعوى العموم فيها، مثل قول الله تعالى: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك﴾ [المائدة ٦٧].

٣- ونوع متوسط بين العموم والخصوص، نحو قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾[البقرة ١٠٤] و ﴿يا أهل الكتاب﴾ [آل عمران ٦٤] و ﴿يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله﴾ [الزمر ٥٣].

وهذا النوع مما يخص طائفة من الناس دون أخرى، لذا كان متوسطاً بين النوعين الأولين، وهو يعتبر عاماً لما تحته من جهة اللفظ والمعنى، فلا يصح تخصيصه ببعض نوعه، وإلا كان إبطالاً لدلالته.

وعلى هذا نقول في قول الرازي: ((أكثر عمومات القرآن مخصوصة: ليس ذلك بصحيح، بل أكثرها محفوظة باقية على عمومها))[2]، وكل من تلك الأنواع الثلاثة تفيد العلم بمدلولاتها، ولا يتوقف فهم المراد منها على انتفاء المخصص، يوضحه أن المعاني التي تضمنها القرآن عشرة أقسام، وكلها واقع موقع الضرورة، لأهميتها، والعناية الإلهية بها أشد، وتلك الأقسام[3] هي:-

١- تعريف الله نفسه لعباده بأسمائه وصفاته وأنه واحد لا شريك له.

٢- ذكره الأدلة الدالة على ذلك من الأقيسة العقلية والأمثال المضروبة والبراهين العقلية.

٣- بيان بدء الخلق وإنشائه، وما جرى لآدم والملائكة وإبليس...

٤- ذكر المعاد والنشأة الآخرة وكيفيته، وأطوار الخلق وتنقلهم من حال إلى حال.

٥- ذكر أحوالهم في معادهم، وانقسامهم إلى شقي وسعيد - وما يتبع ذلك-.

٦- ذكر القرون الماضية والأمم الخالية من قصص النبيين وأحوال متبعيهم ومكذبيهم.

٧- الأمثال والمواعظ المنبهة على قدر الدنيا وقصرها لترك الإخلاد إليها والرغبة فيما عند الله والدار الآخرة.

٨- الأوامر والنواهي والتحليل والتحريم، وبيان محابه من الأعمال والأخلاق والأقوال وما يبغضه

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٢/٦٨٦.

(٢) المصدر السابق نفسه ٢/٦٨٩.

(٣) المصدر السابق نفسه ٢/٦٨٤.

منها.

٩- تعريفهم عدوهم، وبيان ما يحترز به منه، ومعرفة مداخله.

١٠- ما يختص بالسفراء بين الله وبين عباده، وذكر ما اختصوا به وبيان حقوقهم... ونحوها.

فالأنواع الثلاثة المذكورة آنفاً تتضمنها هذه الأقسام العشرة الواقعة موقع الضرورة لأهميتها، ولأن العناية الإلهية بها أشد، فلم يبق للاحتمال مجال.

الاحتمال السادس: احتمال الإضمار: والمقصود به الإخفاء، وعندئذ لا بد من تقدير كلمة يستقيم بها الكلام ومعناه، وتقريره عنده كما تقدم في نظائره من الاحتمالات السابقة عدا الأول[١].

وجوابه:

هذا الاحتمال مدفوع، وبيان اندفاعه ببيان أنواع الكلام من حيث احتمالها للإضمار وعدمه وهي ثلاثة[٢]:

١- نوع لا يحتمل الإضمار مطلقاً، وهو ما كان غريباً على السياق ولا يقتضيه أبداً وهذا حال أكثر الكلام، والقول بخلافه يفسد نظام التخاطب، لأنه ما من كلام إلا ويمكن ادعاء الإضمار فيه. ومثاله: ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾ [النساء ١٦٤]، فهذا النص لا يحتمل الإضمار قطعاً.

٢-ونوع يحتمل الإضمار ويشهد له السياق، فهذا النوع معتبر وهو لوضوحه يكون كالمذكور في الكلام، مثل قول الله تعالى آمراً موسى عليه السلام: ﴿أن اضرب بعصاك البحر فانفلق﴾ [الشعراء ٦٣]، فواضح من السياق أن المعنى: فضربه فانفلق.

٣-ونوع من الكلام يحتمل الإضمار وعدمه، ولا يوجد ما يدل عليه، فاحتماله يندفع بكون الشارع ناصحاً أميناً قاصداً الدلالة والإرشاد والبيان.

فلا يبقى مجال لما ذكره الرازي من الظن.

الاحتمال السابع: احتمال النسخ: فإنه يُظن ((عدم الناسخ، ولا شك في كونه محتملاً في الجملة، وبتقدير وقوعه: لم يكن الحكم ثابتاً))[٣].

وجوابه:

قوله: ((لا شك في كونه محتملاً في الجملة))، هو يحتمل أن يطرأ في عهد النبوة، أما الآن فإننا

---

(١) انظر ما تقدم ص/٤٦٧ وانظر المحصول ٤٠٥/١، والكاشف عن المحصول ٩٧٤/٣.

(٢) انظر: الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٧١٠/٢-٧١٤.

(٣) المحصول -للرازي- ٤٠٦/١، وانظر الكاشف عن المحصول ٩٧٤/٣، القسم الثاني.

نأمن طروء ناسخ لأي حكم كان - وما كان منسوخاً من قبل فهو محدد معلوم، صنف فيه أهل العلم، مع أنا نقطع بعدم ورود ناسخ في الأخبار التي لا تتغير، وما يتعلق بصفات الله وأسمائه، وغير ذلك مما لا يحتمل النسخ أصلاً، وإذا كان كذلك فلا داعي للتشغيب بما لا يحتمل.

الاحتمال الثامن: التقديم والتأخير: وعدمهما مظنون، لاحتمال ورودهما على الكلام[1].

وجوابه:

١-إن الأصل جريان الكلام على المألوف المعتاد، فالمقدم مقدم، والمؤخر مؤخر.

٢-إن العرب لا يأتون بالتقديم والتأخير إلا حيث لا يلتبس على السامع فهم الكلام، ولا يقدح في بيان مراد المتكلم، ويعرف ذلك من قرائن الكلام أو سوابقه أو لواحقه[2].

والقرينة إما لفظية في نحو: ((ضربت موسى ليلى)) فالتاء -للتأنيث- قرينة لفظية دالة على تأخير الفاعل، وقد تكون حالية، نحو: أكل الكمثرى موسى، فالكمثرى لا تكون إلا مأكولة لا آكلة، ولذلك جرى التقديم والتأخير لوضوح المعنى حسب القرائن.

ومن الواضح في ذلك قول الله تعالى: ﴿وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات﴾ [البقرة ١٢٤]. ويقول النحويون: يجب تقديم المفعول في هذه الحالة، حتى لا يعود الضمير على متأخر لفظا ورتبة.

وما عدا ذلك لا يسمع فيه دعوى التقديم والتأخير، حتى الذي يلتبس، نحو: ((ضرب موسى عيسى)) فإن الأصل بقاء المقدم مقدماً، والمؤخر مؤخراً، فلا يعدل عنه.

وبهذا فإنه لا يلتفت إلى دعوى الرازي.

الاحتمال التاسع: احتمال المعارض العقلي:

وفي هذا الموضع ساق الرازي قانونه المبني على هذا الاحتمال المتوهم، وزعم أخيراً أن الأصل تقديم العقل على النقل[3].

وهذا سيأتي بحثه في مطلب مستقل -إن شاء الله[4]- والرد عليه إجمالاً:

١- لا نسلم بوقوع المعارضة.

٢- إن سلم بها، فإما لضعف الدليل، وإما لفهم سقيم له، وإلا كان ما عارضه من العقل سقيماً

---

(١) انظر المحصول ٤٠٦/١، والكاشف عن المحصول ٩٧٤/٣، القسم الثاني.

(٢) انظر: الصواعق المرسلة ٧١٤/٢-٧٢٢.

(٣) انظر: المحصول -للرازي- ٤٠٦/١-٤٠٧.

(٤) انظر ص/ ٤٨٤

غير صحيح.

٣- ولا نسلم أن العقل أصل للنقل، بل العكس هو الصحيح.

المقام الرابع: مناقشة قول الرازي: ((لا يمكن العلم بالسلامة منها، إلا إذا قيل: بحثنا واجتهدنا فلم نجدها)).

وهذه المناقشة من أربعة وجوه، وهي:

الوجه الأول: إنه بنى هذا الكلام على أساس أن تلك المقدمات التي ذكرها محتملة الورود ظناً على الدليل، ومن خلال المناقشة لتلك الاحتمالات تبين لنا أن أغلب ما أورده غير وارد قطعاً، وبعضها وإن احتمل وروده فيوجد ما يبين المراد منه، وقد تبين بأدلة قطعية نقل معاني القرآن والسنة عن رسول الله -ﷺ- نقلها لنا صحابته -رضوان الله عليهم-، وجمعها أصحاب المصنفات في دواوينهم، مع تناقلها شفاهاً، فأخذها التلاميذ عن شيوخهم في كل عصر، فوصلت إلينا متواترة، لا يخالجنا فيها ريب ولا شك.

الوجه الثاني: قوله: ((لا يمكن العلم بالسلامة منها...)) ليس بصحيح، إذ معنى كلامه: ((أنه لا يعلم المراد إلا بعد انتفاء الدليل الدال على نقيضه، فإن هذا باطل قطعاً، إذ من المعلوم أن العلم بثبوت أحد الضدين، ينفي العلم بثبوت الضد الآخر، فنفس العلم بالمراد ينفي كل احتمال يناقضه.

وهكذا الكلام في نفي المعارض العقلي والسمعي، فإنه إذا علم المراد، علم قطعاً أنه لا ينفيه دليل آخر لا عقلي ولا سمعي، لأن ذلك نقيض له. وإذا علم ثبوت الشيء، علم انتفاء نقيضه))[1].

الوجه الثالث: قلب كلامه عليه، فيقال: العلم بمراد الله يقتضي السلامة من كل الاحتمالات التي أوردها، لأنه كما تقدم في الوجه الثاني: أن العلم بثبوت الشيء يقتضي العلم بانتفاء نقيضه. وفي هذا يقول ابن القيم: ((وحينئذ فينقلب هذا القانون عليهم، بأن نقول: العلم بمدلول كلام الله ورسوله علم يقيني قطعي لا يحتمل النقيض، فنحن نستدل على بطلان كل ما يخالفه ويناقضه بثبوت العلم به، فإن ثبوت أحد الضدين يستلزم نفي الضد الآخر))[2].

الوجه الرابع: وهو على سبيل التنزل على القول بورود الاحتمالات التي ذكرها الرازي، ويكون ذلك بأمرين:

١- ((الأمور التي يتوقف الدليل على عدمها، كلها خلاف الأصل، والعاقل لا يستعمل الكلام في

---

(١) قاله ابن القيم في الصواعق المرسلة ٢/ ٧٨٠-٧٨١.

(٢) المصدر السابق نفسه ٢/ ٧٨١.

خلاف الأصل، إلا عند قرينة تدل عليه، فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الأصل يدل على معناه قطعاً))[1].

٢- إنا نمنع توقف ذلك على البحث عن المقدمات الظنية واحدة واحدة، إذ ههنا طريق آخر، وهو طريق القرائن مباشرة، وقد أقر الرازي نفسه بهذا، كما تقدم النقل عنه[2]، وقد شرحه القرافي شرحاً وافياً كما تقدم أيضاً[3]. وأضيف هنا قول التفتازاني فإنه قال: ((ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الأصل، فيجوز أن ينضم إليه قرينة قطعية الدلالة على أن الأصل هو المراد به، وحينئذ يعلم قطعاً أن الأصل هو المراد، وإلا لزم:

أ-بطلان فائدة التخاطب، إذ لا فائدة له إلا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها.

ب-وبطلان كون المتواتر قطعياً، لأنه خبر انضم إليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعاً، وهي بلوغ رواته حداً يمتنع تواطؤهم على الكذب، فإذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على أن معناه هو المراد، لم يكن المتواتر قطعياً))[4].

المقام الخامس مناقشة قول الرازي: ((الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود لا يفيد إلا الظن)) وذلك من وجهين:

الوجه الأول: قد تبين أن الطرق للعلم بالسلامة عن تلك الاحتمالات يمكن أن تكون غير طريق البحث عن انتفاء المقدمات واحدة واحدة، فمما ذكر سابقاً من الطرق:

١- الاستدلال بالعلم بثبوت الشيء على العلم بانتفاء نقيضه.

٢- البقاء على الأصل، وإن احتمل ورود الظن.

٣- القطع بالمراد عن طريق القرائن اللفظية والحالية.

وعليه فقد انهارت النتيجة التي توصل إليها، ومع ذلك فما ذكره ليس على إطلاقه، وهذا يتضح في الوجه الثاني.

الوجه الثاني: ويقول فيه القرافي: ((قوله: (والاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود لا يفيد إلا الظن) قلنا: ليس ذلك مطلقاً، فإن عدم وجداننا قبلاً في البيت الصغير والوضع المحصور - كيف

---

(١) قاله التفتازاني في شرح التلويح على التوضيح ٢٤١/١.

(٢) انظر ص/ ٤٥٧

(٣) انظر ص/ ٤٥٧

(٤) شرح التلويح على التوضيح ٢٤١/١.

كان المطلوب- يدل قطعاً على عدم وجوده، وإنما ذلك في غير المنحصر، أو المنحصر ظناً))[1]، وعندئذ يسأل أصحاب القانون:

هل الاحتمالات التي يمكن افتراض تطرقها على الدليل منحصرة أو غير منحصرة؟

فإن أجيب بأنها منحصرة، قلنا: إذاً يمكن الاستدلال بعدم وجداننا لها على عدم وجودها.

وإن قيل: إنها غير منحصرة، كان ذلك عائداً عليه حتى في شبهاته العقلية التي يدعي أنها قطعيات، فيبقى في حكم السفسطة، فلا دين ولا عقل، وفي ذلك خروج وانسلال من الدين، ونعتصم با لله، ونعوذ به من الوساوس والشكوك.

---

(١) نفائس الأصول -للقرافي- ١٠٨٣/٣.

المطلب الثالث

الاحتجاج بالكتاب والسنة في بعض المسائل دون بعض عند المتكلمين

وذلك حاصل في مسألتين:

الأولى: مسائل تتوقف صحة الأدلة السمعية عليها، فالاحتجاج بها فيه دور.

الثانية: ما ليس كذلك، ولكن عند حدوث تعارض، ترد الأدلة السمعية لأن العقل أصل لها.

المسألة الأولى: ما لا يحتج له بالأدلة السمعية عند المتكلمين:

يقول إمام الحرمين:((... إن من العلوم ما لا يتوصل إليها إلا بأدلة العقول، ومنها ما لا يتوصل إليها إلا بأدلة السمع، ومنها ما يتوصل إليها بدلالة سمعية تارة وعقلية أخرى؛

فأما ما لا يتوصل إليه من العلوم الكسبية إلا بأدلة العقول، فهي: كل علم لا تتم معرفة الوحدانية والنبوات إلا به، ثم المعارف تنقسم في ذلك على ما يستقصى في الديانات، وإنما قلنا ذلك، لأن دلالة السمع لا تثبت في حق من لم يحط علماً بثبوت المرسِل والمرسَل، فاستحال تلقي هذه العلوم من الدلالة التي لا تثبت إلا بتقديمها))[1].

تضمن كلامه هذا أموراً - فيما يخص هذا الموضوع- :

١- توجد علوم لا يتوصل إليها إلا بأدلة العقول.

٢- حددها بأنها التي تتوقف معرفة الوحدانية والنبوات عليها، أما معرفة الوحدانية فقد ينازعه فيها بعض المتكلمين، -كما سيأتي عن أبي الحسين البصري إن شاء الله- أما إثبات وجود الله وطرق ذلك فمحل اتفاق بينهم.

٣- أحال على كتب العقائد لمعرفة تلك المعارف التي تتوقف عليها الوحدانية والنبوة ولكنه في كتابه البرهان أشار إجمالاً إليها، فقال:((فأما ما لا يدرك إلا بالعقل فحقائق الأشياء، ودرك استحالة المستحيلات، وجواز الجائزات، ووجوب الواجبات العقلية، لا التكليفية الضرورية منها والنظرية))[2].

وهذا الإجمال قد يكون بيانه أكثر عند الغزالي وأبي الحسين البصري، مع وجود عبارات تختلف بحسب المذهب، فقال الغزالي:

((والمتكلم ينظر في أعم الأشياء، وهو الموجود، فيقسم الموجود أولاً إلى: قديم ومحدث، ثم يقسم

---

(١) التلخيص -لإمام الحرمين- ١/١٣٣-١٣٤، وانظر التقريب -للباقلاني- ١/٢٢٨، والتبصرة - للشيرازي - ٤٠١، ٤٠٢، والتمهيد للكلوذاني ٤/٤٠١، وميزان الأصول: ٩، وتقريب الأصول - لابن جزي - ١٥٦

(٢) البرهان -للجويني- ١/١١٠.

المحدث إلى: جوهر وعرض، ثم يقسم العرض إلى: ما تشترط فيه الحياة: كالعلم والإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر، وإلى ما يستغنى عنها: كاللون والريح والطعم، ويقسم الجوهر إلى: الحيوان والنبات والجماد، ويبين أن اختلافها بالأنواع أو بالأعراض.

ثم ينظر في القديم؛ فيبين أنه لا يتكثر ولا ينقسم انقسام الحوادث، بل لا بد أن يكون واحداً، وأن يكون متميزاً عن الحوادث بأوصاف تجب له، وبأمور تستحيل عليه، وأحكام تجوز في حقه، ولا تجب ولا تستحيل، ويفرّق بين الجائز والواجب والمحال في حقه.

ثم يبين أن أصل الفعل جائز عليه، وأن العالم من فعله الجائز، وأنه لجوازه افتقر إلى محدث، وأن بعث الرسل من أفعاله الجائزة، وأنه قادر عليه وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات، وأن هذا الجائز واقع.

وعند هذا ينقطع كلام المتكلم، وينتهي تصرف العقل))[1].

كلام الغزالي هذا فيه تحديد للمعارف التي تعرف بالعقل فقط، وكلها ترجع إلى تعريف أمرين؛ المرسِل والمرسَل، فبعد أن يستدل الناظر على تقسيم الموجود إلى قديم ومحدث، يسلك طريقة الأعراض والجواهر، ليستدل بها على أن العالَم محدث، ثم ينتهي به الأمر إلى أن المحدَث لا بد له من محدِث، والمحدِث لا بد أن يكون قديماً قطعاً للتسلسل، ثم إنه لا بد من أمور تميز بين القديم والمحدَث فينظر في الواجبات والجائزات والمستحيلات العقلية، فالأول ما لا يتصور في العقل عدمه، وعكسه المستحيل، والجائز ما يصح في العقل عدمه ووجوده، ومن هذا الأخير يبين أن أصل الفعل جائز عليه، وهذا العالم من فعله، ولما كان جائزاً افتقر إلى محدِث، إلى هنا ينتهي ما يتعلق بإثبات وجود الله وخلقه للعالم، وما بعده وهو مقدمات بعث الرسل،فمن حيث الجواز وإمكان إرساله وتصديقه يتعلق بالمرسِل من جهة أنه فعله، ثم يبين وقوع هذا الجائز وطريقه المعجزات، وهذا يتعلق بإثبات النبوة.

وأما أبو الحسين البصري فذكر ما ذكره من تقدم النقل عنهم، لكنه زاد أمراً ينبني عليه مذهبه ويخالفه فيه الأشاعرة، وهو ما يتعلق بعدم جواز القبيح على الله، فقال((وأما المعلومة بالعقل فقط، فكل ما كان في العقل دليل عليه، وكان العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم به، كالمعرفة بالله وبصفاته، وأنه غني، لا يفعل القبيح، وإنما قلنا: إن العلم بصحة الشرع موقوف على العلم بذلك، لأنا إنما نعلم صحة الشرع إذا علمنا صدق الأنبياء عليهم السلام، وإنما نعلم صدقهم بالمعجزات إذا علمنا أنه لا يجوز أن يظهرها على يد كذاب، وإنما يعلم ذلك إذا علمنا أن إظهارها عليهم قبيح، وأنه لا يفعل القبيح، وإنما نعلم أنه لا يفعل القبيح إذا علمنا أنه عالم بقبح القبيح، عالم باستغنائه عنه، والعلم

---

(١) المستصفى -للغزالي- ١/١٢-١٤ [١/٥-٦].

بذلك فرع على المعرفة به، فيجب تقدم هذه المعارف للشرع، فلم يجز كون الشرع طريقاً إليها))[1].

وبهذه الطريقة -أي الحكمة- صرح أبو الحسين أن إثبات الوحدانية ممكن عن طريق السمع، فهو موافق لأولئك على أن إثبات وجود الله عقلي محض، وكذا جواز بعثة الأنبياء، أما الوحدانية فيمكن أن يستدل لها بالعقل وبالشرع عنده، فقال:((فأما ما يصح أن يعرف بالشرع وبالعقل..... كالعلم بأن الله واحد لا ثاني له في حكمته، لأنه إذا ثبتت حكمته، فلو كان معه حكيم آخر، لم يجز أن يُرْسِلا، أو يُرسِلَ أحدٌ منهما مَن يكذب، فإذا أخبر الرسول أن الإله واحد، لا قديم سواه، علمنا صدقه))[2].

ولجأ الأشاعرة في هذا الموضع إلى أن الكذب ممتنع في حق الله، لكونه نقصاً -لا على طريقة المعتزلة - وعندئذ أمكن بعضهم أن يقول: إن الوحدانية يمكن أن تعلم بالسمع كذلك.

وليس المقصود هنا تحرير هذا النزاع في هذه المسألة بخصوصها، وإنما المراد بيان خطأ ما ذهب إليه المتكلمون في زعمهم أن وحدانية الله ووجوده وجواز بعثة الأنبياء مما لا يعرف إلا بالعقل، ويمكن تلخيص نقاط أساسية للمناقشة فيما يأتي :

١-قولهم عن المسألتين -أي المرسِل والمرسَل- لا تعلمان إلا بالعقل، مع بيانهم لتلك الطريقة، يدل على أنهم يذهبون إلى أن طرائق المتكلمين تتعين للمعرفة دون سواها.

٢- دعواهم عدم التمكن من الاستدلال بالدليل السمعي، يرجع إلى ظنهم أن الأدلة السمعية خبرية محضة، ليست مشتملة على براهين عقلية.

ثم إنه يلزم من هذين الأمرين أمر ثالث، وهو:

٣- أن يكون الرسل قد تركوا بعض مهمات الدين لدرك العقول لها ولو دقت، ولذلك حددوا أصلا في بيان الأحكام العقلية، ورتبوا عليه أن كل ما خالف القواطع العقلية وجب رده أو تأويله.

أولاً: بيان أن الرسول -ﷺ- بين الدين كله في دلائله ومسائله:

والمقصود أن الدين كله -خاصة أصول الدين- قد بينه الرسول -ﷺ- بياناً شافياً، وجاء بالأدلة الشرعية وبينها بقوله وعمله، ونبه على الأدلة العقلية الصحيحة وأرشد إليها، ويدل لهذا أدلة كثيرة، يذكر فيما يلي بعضها :

١- قال الله تعالى :﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾[

(١) المعتمد -لأبي الحسين البصري- ٣٢٧/٢.

(٢) المصدر نفسه ٣٢٨/٢.

النحل ٨٩]، مع قوله تعالى :﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾ [النحل ٤٤]، فالآية الأولى اشتملت على أن الكتاب فيه تبيان كل شيء، وقد قام الرسول -ﷺ- بتبليغه وبيانه قولاً وعملاً، فدخل في هذا كل ما يحتاجه الإنسان، وقال تعالى :﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه﴾[البقرة ٢١٣] فجعل الله كتابه المبين هو الحكم بين سائر الناس، وفيه كل هدى وطريق دال عليه، ويوضحه :

٢-أن الله جل وعلا قد قال :﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ [الإسراء ١٥] فمع أن معرفة الله سبحانه ونفي الشركاء عنه من الأمور الفطرية، لم يجعل الحجة علينا فيما يدرك بالعقل وحده، وحجته سبحانه مشتملة على الأدلة والبراهين الصحيحة.

٣- قال الله تعالى :﴿ إنَّ هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾[الإسراء ٩] وقال تعالى :﴿ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدىً ورحمةً لقومٍ يؤمنون﴾[الأعراف ٥٢]، فهداية القرآن للتي هي أقوم شاملة قطعاً لأهم المطالب الدينية وبيان الطريق إليها،((وما أبلغ قوله ﴿فصلناه على علم﴾ وأعظم موقعه عند المتأملين، لأن العلوم تقل وتتلاشى في جنب علم الله تعالى بما ينفع ويصلح من البراهين والأساليب وما يضر ويفسد من ذلك...))[1].

٤- إن الله ذم التفرق بعد مجيء الرسل والكتب من قبلنا، فلو لم يكن ما في الشرع فيه الهداية في كل الأمور، ما خص ذمهم بتلك الحال، قال الله تعالى :﴿وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة﴾[البينة٤]، وقال :﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات﴾ [آل عمران ١٠٥]، والناظر في كتب المتكلمين يجد الشقاق وعدم الائتلاف والخصومة في الدين، فهي بلاء وشر نجم عنه تفرق المسلمين وتناحرهم، وتدابرهم، بل حتى ما زعموا أنه يجب أن يعرف بالعقل وحده، يوجد فيه من الدقة والغموض ما لا يهتدي لمعرفته إلا الأذكياء والقليل من الرجال، ومع ذلك يورثهم حيرة وشكاً وتناقضاً.

٥- ((إن الرسول إذا لم يبين للناس أصول إيمانهم ولا عرفهم علماً يهتدون به في أعظم أمور الدين، وأصل مقاصد الدعوة النبوية، وأجل ما خلق الخلق له، وأفضل ما أدركوه، وحصلوه، وظفروا به، وهو معرفة الله ومعرفة أسمائه وصفاته وأفعاله، وما يجب له ويمتنع عليه، بل إنما يبين لهم الأمور العملية، كانت رسالته مقصورة على أدنى المقصودين، فإن الرسالة لها مقصودان عظيمان؛ أحدهما:

---

(١) قاله ابن الوزير في إيثار الحق على الخلق ص/١١٠.

تعريف العباد ربهم ومعبودهم بما هو عليه من الأسماء والصفات، والثاني: محبته وطاعته والتقرب إليه، فإذا لم يكن الرسول قد بين للأمة أجل المقصودين وأفضلهما كانت رسالته قاصرة جداً))[1].

ثانياً: رد دعواهم أن الأدلة السمعية خبرية محضة لم تشتمل على براهين عقلية :

قال الشاطبي:((الأدلة الشرعية ضربان :

أحدهما: أن يكون على طريقة البرهان العقلي، فيستدل به على المطلوب الذي جعل دليلاً عليه، وكأنه تعليم للأمة كيف يستدلون على المخالفين، وهو في أول الأمر موضوع لذلك، ويدخل هنا جميع البراهين العقلية وما جرى مجراها، كقوله تعالى :﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء ٢٢]، وقوله :﴿لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾ [النحل ١٠٣] وقوله :﴿ولو جعلناه قرآنا أعجمياً لقالوا لو لا فصلت آياته﴾[فصلت ٤٤] وقوله :﴿أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم﴾ [يس ٨١]، وقوله :﴿قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب﴾[البقرة ٢٥٨] وقوله :﴿الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء سبحانه وتعالى عما يشركون﴾ [الروم٤٠]، وهذا الضرب يستدل به على الموالف والمخالف، لأنه أمر معلوم عند من له عقل، فلا يقتصر به على الموافق في النحلة))[2] ثم ذكر الثاني المبني على الموافق في النحلة.

وفيما ذكره الشاطبي من الآيات الدلالة على توحيد الله، والنبوة، والبعث تضمناً.

وقد ذكر ابن القيم جملة طيبة في دلالة الأدلة السمعية على التوحيد والنبوة والبعث بطرق برهانية صحيحة، خالية من التعقيد، موافقة للفطرة، ميسرة لكل الناس، فذكر اثنين وعشرين مثالاً، تضمنت عدداً كثيراً من الآيات، ذاكراً تفسيرها ووجه دلالتها[3]، وفيما يلي ذكر نماذج مما قاله :

المثال الأول: في التوحيد، قال ابن القيم:((ومن هذا احتجاجه سبحانه على المشركين بالدليل المقسم الحاصر الذي لا يجد سامعه إلى رده ولا معارضته سبيلاً، حيث يقول تبارك وتعالى :﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون● أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون﴾[الطور ٣٥-٣٦] فتأمل هذا الترديد والحصر المتضمن لإقامة الحجة بأقرب طريق وأفصح عبارة، يقول تعالى: هؤلاء

---

(١) قاله ابن القيم في الصواعق المرسلة ١١٥٤/٣-١١٥٥.

(٢) الموافقات -للشاطبي- ٢٤٧/٣-٢٤٨، وانظر: درء تعارض العقل والنقل ١٩/١، ١٩٨-٢٠٠.

(٣) انظر: الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٤٦٠/٢-٤٩٧، وانظر بعضها كذلك في أعلام الموقعين ١٣٨/١-١٤٨، ١٥٩-١٦٢، ١٨١-١٨٢، ١٨٧.

مخلوقون بعد أن لم يكونوا، فهل خلقوا من غير خالق خلقهم ؟ فهذا من المحال الممتنع عند كل من له فهم وعقل أن يكون مصنوع من غير صانع ومخلوق من غير خالق، ولو مرّ رجل بأرض قفر لا بناء فيها، ثم مرّ بها فرأى فيها بنياناً وقصوراً وعمارات محكمة لم يتخالجه شك ولا ريب أن صانعاً صنعها، وبانياً بناها، ثم قال: ﴿أم هم الخالقون﴾ وهذا أيضاً من المستحيل أن يكون العبد موجداً خالقاً لنفسه، فإنَّ من لا يقدر أن يزيد في حياته بعد وجوده، وتعاطيه أسباب الحياة ساعة واحدة ولا إصبعاً ولا ظفراً ولا شعرة كيف يكون خالقاً لنفسه في حال عدمه ؟، وإذا بطل القسمان تعين أنَّ لهم خالقاً خلقهم، وفاطراً فطرهم، فهو الإله الحق الذي يستحق عليهم العبادة والشكر، فكيف يشركون به إلهاً غيره وهو وحده الخالق لهم. فإن قيل فما موقع قوله :﴿أم خلقوا السموات والأرض﴾[الطور٣٦] من هذه الحجة ؟ قيل: أحسن موقع، فإنّه بيَّن بالقسمين الأولين أنَّ لهم خالقاً وفاطراً وأنهم مخلوقون، وبين بالقسم الثالث أنهم بعد أن وجدوا وخلقوا فهم عاجزون غير خالقين، فإنهم لم يخلقوا نفوسهم و لم يخلقوا السموات والأرض، وأن الواحد القهار الذي لا إله غيره ولا رب سواه، هو الذي خلقهم وخلق السموات والأرض، فهو المتفرد بخلق المسكن والساكن، بخلق العالم العلوي والسفلي وما فيه))[1].

المثال الثاني: في التوحيد أيضاً: قال ابن القيم في قول الله تعالى :﴿ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإنَّ الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين﴾ [البقرة ٢٥٨].

((فإن من تأمل موقع الحجاج وقطع المجادل فيما تضمنته هذه الآية، وقف على أعظم برهان بأوجز عبارة، فإن إبراهيم لما أجاب المحاج له في الله بأنه الذي يحيي ويميت، أخذ عدو الله معارضته بضرب من المغالطة، وهو أنه يقتل من يريد ويستبقي من يريد فقد أحيا هذا وأمات هذا، فألزمه إبراهيم على طرد هذه المعارضة أن يتصرف في حركة الشمس من غير الجهة التي يأتي الله بها منها، إذا كان بزعمه قد ساوى الله في الإحياء والإماتة. فإن كان صادقاً فليتصرف في الشمس تصرفاً تصح به دعواه، وليس هذا انتقالاً من حجة إلى حجة أوضح منها كما زعم بعض النظار[2]، وإنما هو إلزام

---

(١) الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٢/٤٩٢-٤٩٤.

(٢) انظر: أصول السرخسي ٢/٢٨٧-٢٨٨، وشرح الكوكب المنير ٤/٣٨٣-٣٨٥.

للمدعي بطرد حجته إن كانت صحيحة))[1].

المثال الثالث: في البعث: قال ابن القيم في قول الله تعالى: ﴿ وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم•قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾ [يس ٧٨، ٧٩ إلى آخر السورة] فلو رام أعلم البشر وأفصحهم وأقدرهم على البيان أن يأتي بأحسن من هذه الحجة أو بمثلها في ألفاظ تشابه هذه الألفاظ في الإيجاز والاختصار ووضوح الدلالة وصحة البرهان، لألفى نفسه ظاهر العجز منقطع الطمع يستحيي الناس من ذلك. فإنه سبحانه افتتح هذه الحجة بسؤال أورده الملحد اقتضى جواباً فكان في قوله سبحانه: ﴿ونسي خلقه﴾ ما وفى بالجواب وأقام الحجة وأزال الشبهة، لولا ما أراد سبحانه من تأكيد الحجة وزيادة تقريرها، وذلك أنه سبحانه أخبر أن هذا الملحد السائل عن هذه المسألة لو لم ينس خلق نفسه وبدأ كونه وذكر خلقه لكانت فكرته فيه كافية في جوابه مسكتة له عن هذا السؤال، ثم أوضح سبحانه ما تضمنه قوله :﴿ونسي خلقه﴾ وصرح به جواباً له عن مسألته فقال :﴿قل يحييها الذي أنشأها أول مرة﴾ [يس ٧٩] فاحتج بالإبداء على الإعادة وبالنشأة الأولى على النشأة الأخرى، إذ كل عاقل يعلم علماً ضرورياً أن من قدر على هذه قدر على هذه وأنه لو كان عاجزاً عن الثانية لكان عن الأولى أعجز وأعجز، ولما كان الخلق يستلزم قدرة الخالق على مخلوقه وعلمه بتفاصيل خلقه، أتبع ذلك بقوله :﴿وهو بكل خلق عليم﴾ [يس ٧٩] فهو عليم بالخلق الثاني وتفاصيله ومواده وكيفية إنشائه، فإن كان تام العلم كامل القدرة، كيف يتعذر عليه أن يحيي العظام وهي رميم، ثم أكد الأمر بحجة قاهرة وبرهان ظاهر يتضمن جواباً عن سؤال ملحد آخر يقول: العظام إذا صارت رميماً، عادت طبيعتها باردة يابسة، والحياة لا بد أن تكون مادتها وحاملها طبيعته حارة رطبة لتقبل صورة الحياة، فتولى سبحانه جواب هذا السؤال بما يدل على أمر البعث، ففيه الدليل والجواب معاً فقال :﴿الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون﴾ [يس ٨٠] فأخبر سبحانه بإخراج هذا العنصر الذي هو في غاية الحرارة واليبوسة من الشجر الأخضر الممتليء بالرطوبة والبرودة، فالذي يخرج الشيء من ضده وتنقاد له مواد المخلوقات وعناصرها ولا تستعصي عليه، هو الذي يفعل ما أنكره الملحد ودفعه من إحياء العظام وهي رميم، ثم أكد هذا بأخذ الدلالة من الشيء الأجل الأعظم على الأيسر الأصغر، وأنَّ كل عاقل يعلم أن من قدر على العظيم الجليل، فهو على ما دونه بكثير أقدر وأقدر - فمن قدر على حمل قنطار فهو على حمل أوقية أشد اقتداراً فقال :﴿أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق

---

(١) الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٢/٤٩٠-٤٩١.

مثلهم﴾ [يس ٨١] فأخبر سبحانه أن الذي أبدع السموات والأرض على جلالتهما وعظم شأنهما وكبر أجسامهما وسعتهما وعجيب خلقتهما، أقدر على أن يحيي عظاماً قد صارت رميماً فيردها إلى حالتها الأولى كما قال في موضع آخر :﴿لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكنَّ أكثر الناس لا يعلمون﴾ [غافر ٥٧] وقال :﴿أو لم يروا أنَّ الله الذي خلق السموات والأرض و لم يعي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى بلى إنه على كل شيء قدير﴾ [الأحقاف ٣٣] ثم أخذ سبحانه ذلك وبينه بياناً آخر يتضمن مع إقامة الحجة دفع شبهة كل ملحد وجاحد، وهو أنه ليس في فعله بمنزلة غيره الذي يفعل بالآلات والكلفة والتعب والمشقة ولا يمكنه الاستقلال بالفعل بل لا بد معه من آلة ومشارك ومعين، بل يكفي في خلقه لما يريد أن يخلقه ويكونه نفس إرادته وقوله للمكون :﴿كن﴾ فإذا هو كائن كما شاءه وأراده، فأخبر عن نفاذ مشيئته وإرادته وسرعة تكوينه وانقياد المكون له وعدم استعصائه عليه، ثم ختم هذه الحجة بإخباره أن ملكوت كل شيء بيده، فيتصرف فيه بفعله وهو قوله :﴿وإليه ترجعون﴾ [يس ٨٣].))[1].

المثال الرابع: في النبوة قال ابن القيم في قوله تعالى :﴿قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون﴾ [يونس ١٦]:((فتأمل هاتين الحجتين القاطعتين تحت هذا اللفظ الوجيز: إحداهما أن هذا من الله لا من قبلي ولا هو مقدور لي ولا من جنس مقدور البشر، وأنَّ الله سبحانه وتعالى لو شاء لأمسك عنه قلبي ولساني وأسماعكم وأفهامكم، فلم أتمكن من تلاوته عليكم و لم تتمكنوا من درايته وفهمه.

الحجة الثانية: أني قد لبثت فيكم عمري إلى حين أتيتكم به وأنتم تشاهدوني وتعرفون حالي وتصحبوني حضراً وسفراً وتعرفون دقيق أمري وجليله وتتحققون سيرتي هل كانت سيرة من هو من أكذب الخلق، وأفجرهم وأظلمهم، فإنه لا أكذب ولا أظلم ولا أقبح سيرة ممن جاهر ربه وخالقه بالكذب والفرية عليه وطلب إفساد العالم وظلم النفوس والبغي في الأرض بغير الحق، هذا وأنتم تعلمون أني لم أكن أقرأ كتاباً ولا أخطه بيميني ولا صاحبت من أتعلم منه بل صحبتكم أنتم في أسفاركم لمن تتعلمون منه وتسألونه عن أخبار الأمم والملوك وغيرها ما لم أشارككم فيه بوجه. ثم جئتكم بهذا النبأ العظيم الذي فيه علم الأولين والآخرين، وعلم ما كان وما سيكون على التفصيل))[2].وإذ قد عُلم اشتمال الأدلة السمعية على البراهين العقلية والإرشاد إليها، فدعوى لزوم

---

(١) الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٤٧٣/٢-٤٧٧.وانظر أعلام الموقعين ١٤٢/١-١٤٣.

(٢) الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٤٧٠/٢-٤٧١.

الدور مندفعة لأنها ليست خبرا محضا.

ثالثاً: بيان أن طرق المتكلمين لا تتعين للمعرفة، بل ولا تصح.

وبيانه فيما يلي:

١- إن طريقة المتكلمين مبنية على أن أول واجب على المكلف النظر في الدليل العقلي القائم على الحدوث -أو الجواهر والأعراض- فأخطأوا مقصد الشريعة في المطلوب الأول[1]، ثم مع ذلك راموا الوصول إليه بطرق معتاصة على الفهم، مخلوطة بفلسفة مفسدة للعقول، مضرة في الدين، تورث الشك والحيرة، وتؤدي إلى إنكار ما علم ثبوته ضرورة، قال الشاطبي:((... إن القرآن قد احتج على الكفار بالعمومات العقلية، والعمومات المتفق عليها، كقوله تعالى :﴿قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون سيقولون لله قل أفلا تذكرون﴾ -إلى أن قال - ﴿سيقولون لله قل فأنى تسحرون﴾ [المؤمنون ٨٤-٨٩]، فاحتج عليهم بإقرارهم بأن ذلك لله على العموم، وجعلهم إذا أقروا بالربوبية لله في الكل، ثم دعواهم الخصوص: مسحورين لا عقلاء، وقوله تعالى :﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فأنى يؤفكون﴾ [العنكبوت ٦١] يعني: كيف يصرفون عن الإقرار بأن الرب هو الله، بعدما أقروا؛ فيدعون لله الشريك... وإلى هذا فأنت ترى ما ينشأ بين الخصوم وأرباب المذاهب من تشعب الاستدلالات، وإيراد الإشكالات عليها بتطريق الاحتمالات، حتى لا تجد عندهم بسبب ذلك دليلاً يعتمد لا قرآنياً ولا سنياً، بل انجر هذا الأمر إلى المسائل الاعتقادية، فاطرحوا فيها الأدلة القرآنية والسنية لبناء كثير منها على أمور عادية... واعتمدوا على مقدمات عقلية غير بديهية، ولا قريبة من البديهية، هرباً من احتمال يتطرق في العقل للأمور العادية، فدخلوا في أشد مما منه فروا، ونشأت مباحث لا عهد للعرب بها، وهم المخاطبون أولاً بالشريعة، فخالطوا الفلاسفة في أنظارهم، وباحثوهم في مطالبهم، التي لا يعود الجهل بها على الدين بفساد، ولا يزيد البحث فيها إلا خبالاً، وأصل ذلك كله الإعراض عن مجاري العادات في العبارات ومعانيها الجارية في الوجود))[2].

ولهذا تجد بعض من خاض في علم الكلام يصرح بما مفاده صعوبة مسالكهم، ويدّعي أن أكثر الناس في عقائدهم باقون على الظن، يقول أبو حامد الغزالي:((... وليس هذا كالعقليات، فإن أدلتها

---

(١) لقد تقدم في الباب الأول أن توحيد الله في العبادة هو أول واجب على المكلف، وتبين كذلك المقصود من النظر، وبيان فساد طريقة المتكلمين ص/ ٣٠ ، ٥٦

(٢) الموافقات -للشاطبي- ٥/٤٠٣-٤٠٥.

غامضة، قد لا يدركها بعض الخلق))[1].

وقد نصّ في بعض كتبه على تضررالخلق منه، فقال:((والدليل على تضرر الخلق به: الشاهد والعيان والتجربة، وما ثار من الشر منذ نبغ المتكلمون، وفشت صنعة الكلام))[2]، ولما التفتوا إلى أدلة الشرع وجودها تسلك مسلكاً آخر في البيان والحجاج والمجادلة، فحسبوها ظنية فقال الغزالي:((وخلقت طباع الآدميين مطيعة للظنون، بل للأوهام، وأكثر بواعث الناس على أعمالهم وعقائدهم في مصادرهم ومواردهم ظنون))[3].

والطريقة الشرعية قائمة على بيان الحق بأحسن طريقة وأيسر دليل، يهتدي به كل الناس، وأرشد الله إلى أن الجدال يكون بالتي هي أحسن، ونبّه على أن بعض الناس مكابر معاند جاحد للحق، فأرشد إلى طريقة الحجاج معهم، وبيّن في مواضع أخرى دعوتهم إلى المباهلة، وفي أخرى إلى الإعراض عنهم عند عدم الفائدة من الجدال، وأمر بالصبر، والاستعاذة من الكبر والعناد، وعن كل ما يورث شبهة ووسوسة، وأرشد إلى ما يسلي الأنبياء والمؤمنين بذكر قصص السابقين، وبيّن أن كل الناس يرجعون إليه ليفصل بينهم[4]، لكن((المتكلم المغفل يحاول أن يكون الفصل بين الخلق على يديه.... وأن يشغل نفسه والمسلمين في غير فائدة، بل ربما ورد السمع بأن فيه مضرة))[5].

والمتتبع لهدي الرسول -ﷺ- وسيرة الصحابة والتابعين والتابعين لهم بإحسان يجدهم يبينون الحق بهدى الكتاب والسنة، ويعرضون عما سواهما، وهذا مع فتحهم لكثير من البلاد التي توجد فيها الفلسفة الباطلة، ولم نجد منهم إلا الإعراض عنها، وترك الخوض فيما لا يحسن الخوض فيه[6]، كما قال تعالى :﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء ٣٦].

وخلاصة ما نحن بصدده:

١- القول بأن الأدلة السمعية لا يحتج بها في أصول الدين مما تتوقف صحة المعجزة عليه وثبوت

---

(١) المستصفى -للغزالي- ٥٢١/٣ [٢٤٥/٢].

(٢) إلجام العوام عن علم الكلام -للغزالي- ص/٧٨-٧٩.

(٣) المستصفى -للغزالي- ٧٣٧/٣ [٢٤٧/٢].

(٤) انظر: ما ساقه ابن الوزير من أدلة لبيان هذه الطريقة في العواصم والقواصم ١٠٨/٤-١١٨.

(٥) المصدر نفسه ١١٦/٤.

(٦) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٥١/٨-٥٢.

الرسالة، قول ليس صحيحاً، ومثار الغلط فيه: ظن أن الأدلة السمعية خبر محض[1].

٢- الصحيح أنه يمكن الاستدلال بالأدلة الشرعية -وأعني بها: الأدلة السمعية المتضمنة للبراهين العقلية وما أذن فيه الشرع و لم يمنعه من الأقيسة العقلية المفضية إلى اليقين في تلك المسائل التي زعم أولئك أنه لا يحتج لها بالأدلة السمعية ـ [2].

٣- ينازع المتكلمون في دعواهم وجوب النظر على كل مكلف ليعرف وجود الله...

٤- طرائق المتكلمين للمعرفة لا تتعين، والفاسد منها يرد - وما أكثرها-.

المسألة الثانية: ترك الاحتجاج بالكتاب والسنة عند توهم معارضتهما للعقل عند المتكلمين :

قال الرازي:((لو قام دليل قاطع عقلي على نفي ما أشعر به ظاهر النقل؛ فالقول بهما محال؛ لاستحالة وقوع النفي والإثبات، والقول بارتفاعهما محال، لاستحالة عدم النفي والإثبات، ، والقول بترجيح النقل على العقل محال، لأن العقل أصل النقل، فلو كذبنا العقل، لكنا كذبنا أصل النقل، ومتى كذبنا أصل النقل فقد كذبنا النقل، فتصحيح النقل بتكذيب العقل يستلزم تكذيب النقل، فعلمنا أنه لا بد من ترجيح دليل العقل))[3].

ويمكن تلخيص قانون الرازي هذا في أربعة أصول:

الأصل الأول: قبول مبدأ المعارضة بين الدليل النقلي والدليل العقلي.

الأصل الثاني: تقسيم الاحتمالات عند التعارض إلى أربعة احتمالات وهي: إما تصديقهما، وإما تكذيبهما، وإما تقديم النقل، وإما تقديم العقل.

الأصل الثالث: تقديم العقل لأنه أصل النقل عند التعارض، ولأنه إذا لم يقدم لزم القدح فيه وفي النقل.

الأصل الرابع: المسلك المتبع تجاه الدليل النقلي الذي أخر عن الدليل العقلي.

أما الأصل الرابع فإنه يؤجل البحث عنه في موضعه، لأن الدليل النقلي إن كان قطعياً كأن يكون نص كتاب أو حديثاً متواتراً، فهذا يشتغل بتأويله، وإن كان خبر آحاد فحقه الرد والتكذيب، أو

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٣٦/٨.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٣٧/٨.

(٣) المحصول -للرازي- ٤٠٦/١، وانظر أيضاً فيه ٧٣/٣-٧٤ وقد أورده في بعض كتبه الكلامية مثل أساس التقديس ص/١٧٢-١٧٣.

التبرع بتأويله، فالأول يبحث في مبحث التأويل -إن شاء الله-[1] ، والثاني في خبر الآحاد والاحتجاج به في أصول الدين -إن شاء الله-[2].

وفيما يلي مناقشة الأصول الثلاثة الأولى:

مناقشة الأصل الأول: وهو قبول مبدأ المعارضة بين الدليل النقلي والعقلي:

أولاً: عدم التسليم بمبدأ وقوع المعارضة بينهما لوجوه:

الوجه الأول[3]: إن الأدلة السمعية لو نافت قضايا العقول، لم تكن أدلة للعباد، لا على الأحكام الإلهية، ولا على الأحكام التكليفية، وقد علم باتفاق العقلاء أن الأدلة الشرعية إنما نصبت لتتلقاها عقول المكلفين، فيعملوا بمقتضاها، فلو نافتها لما تلقتها بالقبول، فضلاً عن أن تعمل بمقتضاها، وقد ذكر الله جل وعلا أن الهداية تحصل باتباع ما ينزله، فلو وجدت منافاة لما كانت هدى للناس[4]، قال الله تعالى :﴿فإمَّا يأتينكم مني هدى فمن اتَّبع هداي فلا يضل ولا يشقى.ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكاً ونحشره يوم القيامة أعمى.قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيراً.قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى﴾ [طه ١٢٣-١٢٦].

الوجه الثاني[5]: إنه لو فرض أن الأدلة الشرعية منافية لقضايا العقول ومعارضة لها، لكان الكفار أول من ردها به، لشدة حرصهم على الطعن في هذا الدين، ولو وجدوها لما سلكوا سبيل الشتم والاتهام بالسحر والجنون، لأن ذلك أدعى لهدم الدين إن وجد، فلما لم يوجد من ذلك شيء دل على جريان الأدلة الشرعية وفق العقول ومقتضاها،((فلا يرد الشرع بما يخالف العقل، لكن يرد بما يقصر العقل عن الاستقلال بإدراكه))[6]، وبما يحار فيه، لا بما يحيله، ولو رده الكفار لهدم الدين، ولما كان ما أنزله الله برهاناً، وهو القائل :﴿يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً﴾ [النساء ١٧٤]، وقال الله تعالى :﴿الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب و لم يجعل له عوجاً قيماً﴾

(١) انظر ص/ ٥٨٧

(٢) انظر ص/ ٤٩٤

(٣) الموافقات -للشاطبي- ٣/٢٠٨.

(٤) انظر: الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٣/١١٢٨.

(٥) انظر: الموافقات -للشاطبي- ٣/٢٠٨-٢٠٩.

(٦) المستصفى -للغزالي- ١/١٤ [١/٦].

[الكهف ١،٢]،((وأي عوج أعظم من مخالفة العقل الصريح له))[١].

الوجه الثالث:((أن مورد التكليف هو العقل، وذلك ثابت قطعاً بالاستقراء التام، حتى إذا فُقِد، ارتفع التكليف رأساً، وعُدَّ فاقده كالبهيمة المهملة، وهذا واضح في اعتبار تصديق العقل[٢] بالأدلة في لزوم التكليف، فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه؛ لكان لزوم التكليف على العاقل أشد من لزومه على المعتوه والصبي والنائم، إذ لا عقل لهؤلاء يصدق أو لا يصدق، بخلاف العاقل الذي يأتيه ما لا يمكن تصديقه به، ولما كان التكليف ساقطاً عن هؤلاء؛ لزم أن يكون ساقطاً عن العقلاء أيضاً، وذلك منافٍ لوضع الشريعة، فكان ما يؤدي إليه باطلاً))[٣].

الوجه الرابع[٤]: إن الأدلة الشرعية لو نافت قضايا العقول، لكان الأمر بالتصديق بها تكليفاً بما لا يطاق -إذ ذلك يقتضي الجمع بين النقيضين- فلما كان ذلك باطلاً لزم أن لا تخالف الأدلة الشرعية قضايا العقول.

الوجه الخامس[٥]: إن الاستقراء دل على أن الأدلة الشرعية جارية على مقتضى العقول، بحيث تصدقها العقول الراجحة وتنقاد لها.

الوجه السادس:((إنه لو جاز أن يكون في العقول ما يناقض خبر الرسول -ﷺ- لم يتصور الإيمان به البتة لوجهين:

أحدهما: أنه لا سبيل إلى العالم(*) بانتفاء جميع المعارض، وما علق على الممتنع فهو ممتنع.

الثاني: أن تصديقهم والإيمان بهم يكون موقوفاً على الشرط، والإيمان لا يصح تعليقه بالشرط..... وهؤلاء شر من الذين قال الله فيهم :﴿وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله﴾[الأنعام١٢٤]، فأولئك وقفوا الإيمان على أن يؤتوا نظير ما جاءت به الرسل، وهؤلاء وقفوه على ما يناقض ما جاءت به الرسل))[٦].

وليعلم أن المسائل التي زعم المتكلمون معارضتها للشرع، هي مسائل معلومة بصريح العقل،

---

(١) الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٣/١١٢٧.

(٢) يقصد الشاطبي أن التمكن من تصديق العقل هو الشرط، لا التصديق بالفعل.

(٣) الموافقات -للشاطبي- ٣/٢٠٩.

(٤) انظر الموافقات -للشاطبي- ٣/٢٠٨-٢٠٩.

(٥) انظر: المصدر نفسه ٣/٢١٠.

(٦) الصواعق المرسلة ٣/٩٠٠-٩٠١.

(*) هكذا في المطبوع، وصوابها: العلم.

فالعقل معاضد للدليل النقلي فيها لا معارض له، ويتبين ذلك بحسب كل مسألة على حدة، ولكن المقصود هنا: مناقشة هذا القانون إجمالاً، لكونه ورد كذلك[1].

ثم إنه لو فرض وقوع تعارض، فذلك راجع لأحد احتمالين[2]:

١- عدم صحة النقل أصلاً، كالحديث الموضوع:((مم ربنا؟ قال: من ماء مرور لا من أرض ولا من سماء، خلق خيلاً فأجراها، فعرقت، فخلق نفسه من ذلك العرق))[3]. وهذا ظاهر أنه من أبين الكذب.

٢- وإما لفهم ما لا ينبغي منه إن كان النقل صحيحاً، وهذا ينطبق على كل ما ثبت في الشرع من صفات الله جل وعلا، فظن المتكلمون أنها تدل على التشبيه والتمثيل، فسارعوا إلى ردها أو تأويلها، والصحيح إثباتها على الكمال لله رب العالمين وعلى قاعدة التنزيه عن المماثلة فيها لصفات الخلق.

مناقشة الأصل الثاني: وهو قسمة الاحتمالات إلى أربعة احتمالات:

فالرازي قسم الاحتمالات الممكنة في حالة توهم التعارض بين العقل والنقل إلى أربعة احتمالات: فإما تصديقهما، وإما تكذيبهما، وإما تصديق النقل، وإما تصديق العقل - وهو الحق عنده-.

ويناقش بطريقتين:

الأولى: عدم التسليم بانحصار القسمة فيما ذكره.

الثانية: المقابلة بقانون بديل لقانونه:

الطريقة الأولى: وهي عدم التسليم بانحصار القسمة فيما ذكره، إذ ههنا قسم خامس، وهو: أن يقدم العقلي تارة، والسمعي تارة أخرى، فأيهما كان قطعياً قدم، أو يقدم ما كان راجحاً إن كانا ظنيين، ويمتنع التعارض بين قطعيين[4].

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٢١/١.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١٧٣/١.

(٣) أخرجه ابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال (٢٢٩٣/٦)، واتهم به محمد بن شجاع الثلجي. وقال :" كان يضع أحاديث في التشبيه ينسبها إلى أصحاب الحديث ليثلبهم بها))، وانظر نحوه للذهبي في ميزان الاعتدال ٥٧٩/٣، وأخرجه كذلك ابن الجوزي في الموضوعات ١٠٥،١، وانظر: اللآلىء المصنوعة -للسيوطي- ٣/١، وتنزيه الشريعة -لابن عراق- ١٣٤/١.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٨٧/١، و الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٧٩٨/٣.

الطريقة الثانية: المقابلة بقانون بديل لقانونه:

وهذا القانون البديل قائم على أصل وهو[1]:

إنه لا يصح أن يقابل بين الدليل النقلي والدليل العقلي: ذلك لأن الدليل السمعي لا بد معه من عقل، ويتبين بأن الدليل السمعي نوعان؛ نوع مشتمل على براهين عقلية، فهذا النوع سمعي عقلي، ونوع: من قبيل الخبر الصادق -ووجه كون العقل معه: أنه يفهمه، ولا يحيله، وإن حار فيه.

وعليه فالصحيح أن تكون المقابلة بين: الدليل الشرعي، والدليل البدعي، أو المحرم شرعاً. فالمحرم ما كان مشتملاً على كذب، والله قد حرم الكذب لا سيما عليه - أو إذا كان المتكلم به يتكلم بلا علم، أو كان يجادل بعد تبين الحق، كما قال الله تعالى: ﴿يجادلونك في الحق بعد ما تبين﴾ [الأنفال ٦] وقال: ﴿ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق﴾ [الكهف ٥٦]، وقال: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾[الإسراء ٣٦] وقال: ﴿ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب ألا يقولوا على الله إلا الحق ودرسوا ما فيه﴾[الأعراف ١٦٩].

وأما الدليل الشرعي، فهو، ما كان سمعياً مشتملاً على البراهين - وتقدم التمثيل له[2]- أو كان سمعياً خبرياً محضاً، كالخبر عن الحوض والميزان ونحوها، أو كان دليلاً نبَّه عليه القرآن أو أباحه مما يعلم بالعيان ولوازمه، وشهدت به الموجودات، كما قال الله تعالى: ﴿سنريهم ءاياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾[فصلت ٥٣].

وإذ قد علم هذا الأصل فإنه يقال:

أولاً: إذا تقابل الدليل الشرعي والدليل البدعي، رد البدعي مطلقاً، وقدم الشرعي مطلقاً، لأنه لا يتم الإيمان إلا بذلك.

والدليل البدعي[3] هنا دليل الحدوث -أو الأعراض - أو الإمكان، المستلزم لنفي الصفات الذي ادعى المتكلمون أنه أصل للنقل.

ثانياً: يمكن نظم القانون هكذا[4]:

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ١/١٩٨-٢٠٠.

(٢) انظر ص/ ٤٧٨

(٣) وقد نص على بدعيته: الخبير بمذاهب المتكلمين، التارك لها بعد تبين الحق - أبو الحسن الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر ص١٨٥-٢٠٠.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل ١/٨٦-٨٧، و الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٣/٧٩٧.

لو فرض أنه تعارض دليلان شرعيان[1]، سواء كانا عقليين، أو سمعيين، أو كان أحدهما سمعياً والآخر عقلياً، فإما أن يكونا قطعيين، وإما أن يكونا ظنيين، وإما أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً، فهذه ثلاث صور، أما الصورة الأولى: وهي تعارض القطعيين - فممتنعة الوقوع في أقسامه الثلاثة -أعني التعارض بين السمعيين القطعيين، أو بين العقليين القطعيين، أو بين السمعي والعقلي القطعيين- لما يلزم من اجتماع النقيضين، فالدليل القطعي هو المستلزم لمدلوله قطعاً، فالقول بتعارض القطعيين يستلزم الجمع بين النقيضين[2].

وأما الصورة الثانية :-وهي تعارض الظنيين- فإنه يصار إلى الراجح إما لكونه أقوى كتقديم الخبر الخاص الدال بمنطوقه على القياس مطلقا ـ، وإما لترجحه بمرجح خارجي - حالة تعذر الجمع- بأي نوع من المرجحات المعتبرة، ويقطع النظر عن الدليل الشرعي كونه سمعياً أو عقلياً، فمثلا إذا كان الخبر دالا على المطلوب بمفهومه لا منطوقه، وعارضه قياس، فيقدم الأقوى في الدلالة. والصورة الثانية عموما شاملة لتعارض الخبرين الظنيين بعضهما لبعض، أو القياسين، أو الخبر والقياس. [3].

وأما الصورة الثالثة :-وهي التعارض بين القطعي والظني- فإنه يقدم القطعي حتماً، سواء كان عقلياً أو سمعياً، لانتفاء التعادل، ويكون الظن لغواً[4].

فهذا القانون قائم على أنَّ مناط التقديم قطعية دلالة الدليل، أو رجحانها - مع منع المقابلة بين القطعيين، ورفض معارضة البدعي للشرعي.

وأما قانون الرازي فقائم على تقديم العقل مطلقاً -وهو خطأ- لأنَّه قد يكون ظنياً، فكيف يقدم على القطعي، أو لكونه بدعياً لا شرعياً، على أن القول بأن العقل أصل للنقل خطأ- وهذا يناقش في الآتي:

ثالثاً مناقشة الأصل الثالث: وهو أنَّ تقديم النقل على العقل طعن في أصله -وهو العقل- فيكون

---

(١) هذا بحسب الواقع وما في نفس الأمر غير ممكن، وأما في نظر المجتهد فقد يقع ذلك.

(٢) انظر: المستصفى -للغزالي- ٣٤٣/٣ [١٢٦/٢]، ونهاية السول ٤٤٦/٤، وشرح الكوكب المنير ٦٠٧/٤، ونشر البنود ٢٦٧/٢-٢٦٨. على أن بعض أهل العلم يرى أن ذلك التعارض ما دام فرض في نظر المجتهد فقد يقع له ذلك - انظر: نهاية السول -للإسنوي- ٤٤٧/٤، ٤٥٤، وانظر كلام الشيخ عبد الرزاق عفيفي في هامش(٤) على إحكام الآمدي ١٩٧/٤.

(٣) انظر: الإحكام -للآمدي-١١٨/٢-١١٩، ونهاية السول ١٦٤/٤، وشرح الكوكب المنير ٦٠٨/٤-٦٠٩، ٦١٢، ٦٢٧، ٧٤٤.

(٤) انظر: نهاية السول ٤٤٨/٤-٤٤٩، وشرح الكوكب المنير ٦٠٨/٤.

قادحاً في النقل نفسه.

هذا القول غير مسلم لما يلي:

أولاً: إن العقل مهما فُسِّر لن يكون أصلا للنقل، وإذا سلم فلن يعارضه، وبيانه:

١- إذا أريد بأن العقل أصل في ثبوت السمع نفسه، كان هذا ظاهر البطلان، لأن الشرع ثابت في نفسه، سواء علمنا ثبوته بعقلنا أو بغيره، لأن عدم العلم بالشيء ليس علماً بالعدم[١].

٢- وإذا أريد أن العقل أصل في معرفتنا بصحة السمع، فهذا يستفصل فيه:

أ- فإن أريد بالعقل: الغريزة[٢]، فهي لا تكون منافية للعقل، لأنها شرط في كل علم عقلي أو سمعي للاستدلال به، وما كان شرطاً في شيء امتنع أن يكون منافياً له[٣].

ب- وإن أريد بالعقل :المعرفة الحاصلة بالعقل، فهي إما ضرورية[٤]، ومن أعظمها العلم بالخالق سبحانه، وما كان ضرورياً استحال أن يتعارض مع النقل، وقد صرح كثير من المتكلمين بأن معرفة الله ضرورية، أو تعلم بالاضطرار من الأدلة، وعلى كلا التقديرين يسقط ما يدعونه مخالفاً للنقل لأن الموافقة هنا حاصلة، وإما أن تكون تلك المعرفة نظرية[٥]، وعندئذ تحصل القسمة، فقد يكون بعضه فاسداً، فكيف يجعل أصلا للنقل، وقد يكون صحيحاً، وعندئذ لا يقع تعارض[٦]، ثم إن هذه العلوم العقلية كثيرة لا يمكن الادعاء بأنها كلها أصل للنقل، وبعضها هو الذي يريدون به إثبات الوحدانية والنبوة، فيكون الرازي وغيره من المتكلمين قد ادعى عاماً واستدل خاصاً، وعليه، فإن كان المعارض للسمع من المعقولات غير ما يتوقف عليه معرفة صحة السمع، فعندئذ لا يلزم من القدح فيها القدح فيما يتوقف عليه السمع، كما أن عدم صحة بعض السمع لا يستلزم عدم صحة جميعها وكذا العكس[٧].

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ١/٨٧، و الصواعق المرسة -لابن القيم- ٣/٧٩٩.

(٢) انظر: العدة- لأبي يعلى- ١/٨٥-٨٦، و المستصفى -للغزالي- ١/٧١ [١/٢٣]، و المسودة ص٥٥٦، ٥٥٧.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل ١/٨٩، و الصواعق المرسة -لابن القيم- ٣/٨٠٠.

(٤) انظر: العدة ١/٨٣، والمستصفى ١/٧١ [١/٢٣]، وأصول السرخسي ١/٣٤٦، والمسودة ص٥٥٦.

(٥) انظر: الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٣/٨٠٠ حيث نص على أن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر.

(٦) انظر: درء تعارض العقل والنقل ١/٩١.

(٧) انظر: درء تعارض العقل والنقل ١/٩٠.

ج) إن قانون الرازي مؤداه الطعن في العقل والنقل، وذلك يقتضي اطراحهما -وهو أشد بطلاناً- لأنه لما قال: إنَّ تقديم العقل على النقل قدح فيه وفي النقل، ليس له أن يقول: نقدم العقل، وإنما النتيجة الحتمية هي: بطلانهما -ولذلك كان الصحيح أن يقال: إنه لا تعارض أصلا بين نقل صحيح فهم على حقه وبين عقل صريح صحيح، وقد قال الله تعالى :﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾[الحديد ٢٥] والقياس الصحيح من الميزان، فالآية تقتضي توافقهما[١].

د) حقيقة هذا القانون، أنه لا يمكن التصديق بالشرع كله، فالتصديق ببعضه لا يتم إلا بالتكذيب ببعضه الآخر، وهذا ظن سيئ بالذي أنزله الله هدى للناس وبرهاناً للخلق أجمعين، وما أشبه هذا الأصل السيئ بحال المنافقين والمغضوب عليهم من أهل الكتاب الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض[٢].

وإن زعم الرازي وغيره: أن المعارض للسمع من المعقولات ما تتوقف صحة معرفتنا للسمع عليه، فجوابه:

أ) إن الطرق التي سلكها المتكلمون في إثبات وجود الله والنبوة طرق لا يمكن الادعاء بأنها أصل، ذلك أنها طرق مشتملة على مقدمات تستلزم نفي وجود الله، وعدم التمكن من إثبات النبوة، فهي فاسدة في نفسها - وبيان ذلك[٣]:

مثلاً: طريقة الفلاسفة مبنية على طريقة التركيب، وتوصلوا بها إلى نفي صفات الله من العلم والقدرة والإرادة وسائر الصفات بدعوى أن إثباتها يستلزم التركيب، فكانت هذه الطريقة مستلزمة لنفي وجود الله، لأن تعطيله من هذه الصفات يقتضي تعطيله من أفعاله، وألا يتميز بصفة تميزه عمن سواه، وهذا يستلزم نفي وجوده.

وأما طريقة المتكلمين القائمة على حدوث الأجسام، وتماثلها، وتركبها من الجوهر الفرد، وقابليتها للحوادث، وعدم تسلسلها... إلخ فهي تؤول إلى إنكار قيام الصفات الاختيارية به، ومنها أفعاله، فهذا

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٥/٢٧٠-٢٧١، ومنهاج السنة النبوية ٣/٣٦٣، و مجموع الفتاوى ١٦/٤٤٢-٤٤٣، ٦/٣٠٠، وأعلام الموقعين ١/٣٣١.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٥/٢٨٧.

(٣) انظر: رسالة إلى أهل الثغر -للأشعري- ١٨٥، فما بعدها، و درء تعارض العقل والنقل ١/٩٨-٩٩، ١٩٤، و الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٣/٨٢٦، ٩٨١، ٩٨٣، ٩٨٤-٩٨٦.

يستلزم نفيه.

وأما إثبات النبوة عندهم فقائم على أساس مساواة المعجزة لسائر الخوارق، وميزوها عنها بأشياء لا تنضبط[1].

فكانت طُرُقُهُم فاسدة في أصلها، ولهذا عدل عنها من عدل آخر أمره، بعد أن مرّ بمرحلة ارتياب وشك وحيرة، لكثرة ما يعترض استدلاله من إشكالات وتناقضات[2].

وما كان كذلك كيف يجعل معارضاً للنقل، بل كيف يقدم عليه ؟!

ب) إن الطرق الدالة على إثبات الوحدانية والنبوة كثيرة وصحيحة تغني، بل يجب الاكتفاء بها عما سواها، وهي لا تعارض عقلاً ولا سمعاً[3].

ج) إن الألفاظ الناتجة عن سلوك الطريق التي أثبت بها المتكلمون وجود الله ووحدانيته ألفاظ لم ترد في الكتاب والسنة، وهي مجملة يختلف أصحابها فيها اختلافاً عظيماً، والسبيل القويم تجاهها: الاستفصال عنها، فإن كان معنى ما دلت عليه صحيحاً أُقر ذلك المعنى، وطولب القائل بها بالتزام الألفاظ الشرعية، وإن كان معنى ما دلت عليه باطلاً ردت، ولا يصح أن يعارض بها كلام الله ورسوله -ﷺ-[4].

د) علمنا بمراد الشرع علم متيقن وصحيح، وهذا يستلزم بطلان نقيضه قطعاً، فالنقل الصحيح حاكم بفساد ما خالفه مما يدعى أنه قواطع عقلية، وهي في حقيقتها شكوك وشبهات، ولذا يوجد في كلامهم ما ينقضها، فضلاً عن النقل الصحيح[5].

ثالثاً: نحن نلتزم تقديم النقل لما يلي:

١-لقد وقع الإجماع على عصمة النبي -ﷺ- فيما يبلغه عن ربه، فلا يجوز وقوع كذب ولا

---

(١) كما تقدم ص٣٢وانظر الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٩٨٧/٣.

(٢) انظر: الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٨٤٨/٣، وانظر حيرة الجويني في المنتظم لابن الجوزي ١٩/٩، و سير أعلام النبلاء ٤٧١/١٨، وحيرة الشهرستاني وشعره في ذلك في نهاية الإقدام له ص٣-٤، ٢٣٦-٢٣٧، ٣٦٩، وحيرة الرازي وشعره في عيون الأنباء ٤٦٨، ووفيات الأعيان ٢٥٠/٤، والبداية والنهاية ٦١/١٣، وشذرات الذهب ٢٢/٥.

(٣) وقد تقدم ذكر شيء من ذلك ص/ ٣٨ وص/٣١٣وانظر قناعة الرازي الأخيرة حول أهمية الاحتجاج بالقرآن لإثبات الوجود والوحدانية في المطالب العالية ٤٣٦/١.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٣٢٠/١.

(٥) انظر: المصدر نفسه ١٩٥/١، ٢٨٠-٣٢٠.

خطأً، لا في المسائل ولا في الأدلة، والدليل العقلي غير السمعي لا نضمن عصمته، فهو يحتمل الخطأ والصواب، وهذا يدل على تعين تقديم النقل[1].

٢- ويؤكد هذا أن العقل لا يمكن أن يحيط علماً بكل شيء، خاصة فيما يتعلق بأمور الغيب، وأجلها ما يتعلق بذات الباري وصفاته، فوجب عندئذ أن يتابع العقلُ النقلَ ويسلم له[2]. حتى ولو قيل إنه أصل له، ويوضحه مثال وهو:((إذا شهد الناس لرجل بأنه خبير بالطب أو التقويم أو العيافة دونهم، ثم تنازع الشهود والمشهود له في ذلك، وجب تقديم قول المشهود له، فلو قالوا: نحن شهدنا لكم وزكيناكم وبشهادتنا ثبتت أهليتكم، فتقديم قولكم علينا، والرجوع إليكم دوننا، يقدح في الأصل الذي ثبت به قولكم، قالوا لهم: أنتم شهدتم بما علمتم أنا أهل لذلك دونكم، وأن أقوالنا فيه مقبولة دون أقوالكم، فلو قدمنا قولكم على أقوالنا فيما اختلفنا فيه ،لكان ذلك قدحاً في شهادتكم وعلمكم بأنا أعلم منكم))[3]، وإذ قد علم هذا فإنه يقال:

٣- إن القول بتقديم العقل على النقل رفع له إلى مكانة أعلى من مكانته، ويكون ذلك أشد من رفع الصوت على النبي -ﷺ- والتقدم بين يدي الله ورسوله[4]، قال الله تعالى :﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله واتقوا الله إن الله سميع عليم. يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون﴾[الحجرات ١-٢]

وعلى هذا أمكننا أن نقول: إن تقديم النقل على العقل لا يستلزم فساد النقل ولا العقل[5]، غاية الأمر: تقديم ما حقه التقديم، وتأخير ما حقه التأخير.

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة ٨٣٥/٣.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٨١٠/٣، ٨٨٠.

(٣) المصدر نفسه ٨٠٩/٣.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٩٩٦/٣.

(٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل ١٧١/١-١٧٢.

المطلب الرابع

ترك الاحتجاج بخبر الآحاد في أصول الدين عند المتكلمين

المتكلمون الذين ردوا الاحتجاج بخبر الواحد في أصول الدين ردوه بناءً على إفادته الظن، والمطلوب في أصول الدين القطع، فلزم أن يرد خبر الواحد.

وقد بالغ بعضهم في نسبة إفادته الظن إلى جمهور أهل العلم [1]، لكن الصحيح خلاف هذا. وقبل ذكر شبهات من رد الاحتجاج به في أصول الدين أشير إلى المذاهب في إفادة خبر الواحد:

١- حكي عن ابن حزم أنه يقول بإفادة خبر الواحد العلم مطلقا، سواء احتفت به قرائن أو لم تحتف به، وظاهر صنيعه في كتابه الإحكام يدل على ذلك [2] لكن ينبغي أن يعلم أنه قيده بكونه صحيحا ثابتا عن رسول الله ﷺ، هذا من حيث العموم، أما بالنظر إلى كل خبر معين فإنه يحتمل أن يفيد الظن ويحتمل أن يفيد القطع بالنسبة إلى الناظر فيه، بحسب درجته من الصحة، واحتفاف القرائن به عنده. [3]

ولذلك فالذي يظهر لي أن ابن حزم يرى أن خبر الواحد المخبر عن الرسول ﷺ بشرع يجب على جميع الأمة العمل به، لابد أن يكون صحيح النسبة إلى الرسول ﷺ جزما، لأن الشريعة محفوظة، وهذا ظاهر من أدلته التي أوردها لإفادة خبر الواحد الصحيح العلم، وعلى فرض أنه يرى إفادة كل خبر واحد العلم، فهذا خطأ، إذ الصحيح أن خبر الواحد على درجات.

٢- يرى جمهور أهل العلم أن خبر الواحد إذا احتفت به القرائن فإنه يفيد العلم، وهذا هو الصحيح [4] والقرائن يرجع حاصلها إلى:

١) تلقي الأمة له بالقبول:لأن الأمة معصومة من الخطأ، فتلقيها الخبر الصحيح بالقبول يفيد العلم بصحته قطعا، ودخل فيه أكثر أحاديث الصحيحين، وإنما قلنا أكثر، ليخرج ما انتقده الأئمة الحفاظ

---

(١) انظر المعتمد ٢/٩٢-٩٣ وشرح الكوكب المنير ٢/٣٤٧

(٢) انظر الإحكام لابن حزم ١/١٣٢-١٣٣ والمعتمد ٢/٩٢، والتبصرة للشيرازي ٢٩٨ والإحكام للآمدي ٢/ ٣٢، والبحر المحيط للزركشي ٦/ ١٣٤-١٣٥، وتيسير التحرير ٣/٧٦، وفواتح الرحموت ٢/ ١٢١.

(٣) انظر المسودة ٢٤٥-٢٤٦ ومختصر الصواعق المرسلة ٢/ ٥٤٦ والبحر المحيط للزركشي:٦/١٣٧-١٣٨

(٤) انظر المعتمد:٢/٩٢، وإحكام الفصول للباجي:٢٤٧ ـ ٢٤٨ وشرح اللمع:٢/٥٨٠، والتبصرة:٢٩٨، وأصول السرخسي:١/٣٣٠، والوصول إلى الأصول:٢/١٥٠، وميزان الأصول:٤٢٣، والعدة لأبي يعلى ٣/٩٠٠-٩٠١ والتمهيد للكلوذاني:٣/٧٩، والمسودة:٢٤٠، والمحصول للرازي ٤/٢٨٤ والإحكام للآمدي ٢/ ٣٢ وروضة الناظر:١/٣٥٣، وبيان المختصر:١/٦٥٦: ومجموع الفتاوى:١٨/٤٠، وشرح مختصر الروضة:٢/٨٣، والبحر المحيط ٦/ ١٣٨ وتيسير التحرير:٣/٧٦.

المتقنون لبعض الأحاديث فيهما [1] ونعنّي بأحاديث الصحيحين مما لم يتواتر منها، لأن الاتفاق حاصل على إفادة المتواتر العلم.

٢) كثرة الطرق، وهذا يشمل الحديث المشهور والمستفيض [2].

٣) تسلسل إسناده بالأئمة الحفاظ المتقنين [3]. ودخل فيه ما قيل فيه أصح الأسانيد.

٣ ـ حُكِيَ عن بعض المتكلمين أن خبر الواحد لا يفيد العلم مطلقا حتى ولو احتفت به القرائن، وهذا مذهب شاذ، اختاره الباقلاني وأبو الحسين البصري [4]

ومع أن هذا المذهب رفضه أكثر من كتب في أصول الفقه، لكن الملاحظ من حيث الواقع أن المتكلمين يردون خبر الواحد مطلقاً في الأصول ـ سواء في أصول الفقه أو أصول الدين ـ وهذا يرجع إلى أحد أمرين:

إما أنهم لما نصوا على أن القرائن تفيد الخبر العلم، قد لا يسلمون ببعض القرائن، وهذا واقع، فبعضهم لايقبل قرينة كونه في الصحيحين، وبعضهم لا يقبل قرينة اشتهاره واستفاضته.

وإما لعدم العلم بالقرينة في الحديث المعين الذي ردوه، ولكن هذا لا يخلو من بحث، لأن الملاحظ أن ردهم يأتي لمجرد كون الخبر خبر آحاد، وأحيانا يظنون ما تواتر من قبيل الآحاد، وهذا سببه اشتغال كثير منهم بالكلام وعدم اطلاعهم الاطلاع الكافي على كتب السنة.

وقد استند من قال بإفادة خبر الواحد الظن لأدلة يرى الآمدي أن منها حججا واهية فهي:

الدليل الأول:قال الآمدي:((من الحجج الواهية قولهم:لو كان خبر الواحد مفيدا للعلم لأفاده كل خبر واحد، كما أن خبر التواتر لما كان موجبا للعلم كان كل خبر متواتر كذلك)) [5]

---

(١) انظر الرسالة للإمام الشافعي:٤٦٠، والفصول للجصاص:٧٤/١، والفقيه والمتفقه:٩٦/١، وشرح اللمع:٧٨٣/٢، والتبصرة:٢٢٢، والبرهان:٥٨٤/١، و إحكام الفصول للباجي ٢٤٨ والعدة لأبي يعلى ٣/ ٩٠٠ والتمهيد للكلوذاني ٣٦٠/٢، وروضة الناظر:٣٦٤/١، والمسودة:٢٤١، والمقدمة لابن الصلاح ١٤-١٥ ومجموع الفتاوى ١٦/١٨، ٤٨، ٣٥١/١٣-٣٥٢ والرد على المنطقيين ٣٨ ومختصر الصواعق المرسلة ٣٧٢/٢-٣٧٥ والنكت لابن حجر ٣٧٨/١، وشرح الكوكب المنير:٣٤٩/٢، وشرح النخبة:٧٤ .

(٢) انظر الفصول للجصاص:٤٨/٣، والبرهان للجويني ٥٨٤/١، والمنخول:٢٤٤، كشف الأسرار ٢/ ٦٧٣، ومجموع الفتاوى ٤٨/١٨-٤٩ والنكت لابن حجر ١/ ٣٧٨ وشرح النخبة لابن حجر ٧٦، وشرح الكوكب المنير:٣٤٧/٢.

(٣) انظر مجموع الفتاوى ٤٨/١٨، وشرح النخبة لابن حجر ٧٦.

(٤) انظر المعتمد لأبي الحسين ٢/ ٩٢، التمهيد للباقلاني:٤٤١، وأصول الدين للبغدادي ص ٢٢ والبرهان للجويني ١/ ٣٩٢ والمستصفى للغزالي ١٧٩/٢، [١٤٥/١]

(٥) الإحكام للآمدي ٢/ ٣٢.

أجاب الآمدي بقوله:((ولقائل أن يقول:هذا قياس تمثيلي، وهو غير مفيد للعلم، كيف وأن خبر التواتر إن قيل إن العلم به ضروري غير مكتسب، فلا يمتنع أن يخلقه الله تعالى عند كل تواتر، لعلمه بما يشتمل عليه من مصلحة مختصة به، أو لا لمصلحة كما يشاء ويختار [١] ومثل ذلك غير لازم في أخبار الآحاد. وإن قيل:إنه نظري مكتسب، فلا مانع من استواء جميع أخبار التواتر فيما لابد منه في حصول العلم، ولا يلزم من ذلك استواء جميع أخبار الآحاد في ذلك.))[٢] خلاصة رد الآمدي من وجهين، الأول:من جهة ضعف الدليل في نفسه، لأنه قياس تمثيل ـ وهو لا يفيد اليقين عنده ـ والصواب أنه قد يفيد اليقين، وعدم إفادته راجعة إلى عدم التحقق من مواده، وهو كذلك هنا ــ لأننا شرطنا أن يكون الخبر صحيحا قد احتفت به القرائن. والوجه الثاني:إلزامي، وهو لا بأس به من هذه الجهة بغض النظر عن أصول من ألزمهم.

الدليل الثاني:قال الآمدي مبينا الحجة الثانية الواهية:((إن تأثيرات الأدلة في النفوس بحسب المؤثر، ولا نجد في أنفسنا من خبر الواحد ـ وإن بلغ الغاية في العدالة ـ سوى ترجح صدقه على كذبه من غير قطع، وذلك غير موجب للعلم)) [٣].

أجاب الآمدي عن هذه بجواب جيد فقال:((وهذه الحجة في غاية الضعف، لأن حاصلها يرجع إلى محض الدعوى في موضع الخلاف من غير دلالة، ومع ذلك فهي مقابلة بمثلها، وهو أن يقول الخصم:وأنا أجد في نفسي العلم بذلك، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر)) [٤] .

الدليل الثالث:قال الآمدي:((إنه لوكان خبر الواحد يوجب العلم، لما روعي فيه شرط الإسلام والعدالة كما في خبر التواتر)) [٥].

أجاب الآمدي بقوله:((وحاصل هذه الحجة أيضا يرجع إلى التمثيل، وهو غير مفيد لليقين، ثم ما المانع أن يكون حصول العلم بخبر التواتر، لأن الله تعالى أجرى العادة بخلق العلم عنده[٦]ـ إن قيل إن العلم بخبر التواتر ضروري ـ، وذلك غير لازم في خلقه عند خبر من ليس بمسلم ولا عدل، أو أن يكون التواتر ـ من حيث هو تواتر ـ مشتملا على ما يوجب العلم ــ إن قيل بأن العلم بخبر التواتر

---

(١) علق عليه الشيخ عبد الرزاق عفيفي تعليقا جيدا بقوله:((هذا مبني على عدم رعاية المصالح في أفعال الله تعالى، والصواب أن جميع أفعاله وتشريعه مبني على رعاية المصلحة، لكمال علمه وحكمته وسعة رحمته وعظيم كرمه وإحسانه)).

(٢) الإحكام للآمدي ـ ٢/٣٢-٣٣.

(٣) المصدر نفسه:٢/٣٣.

(٤) المصدر نفسه:٢/٣٣.

(٥) المصدر نفسه ٢/٣٣.

(٦) هذا على مذهب الأشاعرة نفاة تأثير الأسباب في مسبباتها.

كسبي. وخبر من ليس بمسلم ولا عدل غير مشتمل على ذلك)) [1]

وجواب الآمدي إلزامي، والفيصل في هذا أن يقال:هذا الدليل في غير محل النزاع لأننا ما أوجبنا أن يفيد خبر الواحد العلم مطلقا، وإنما بشروط إن تحققت أفاد العلم وإلا فلا، كما أن خبر التواتر له شروط إن تحققت أفاد وإلا فلا، كاستناد المخبرين إلى الحس - أو إلى الضرورة -.

ثم ذكر الآمدي أنه يمكن الاعتماد على حجج أخرى أوصلها إلى أربعة، فهي على حسب الترتيب السابق:

الدليل الرابع:قال الآمدي ((إنه لو كان خبر الواحد الثقة مفيدا للعلم بمجرده ؛ فلو أخبر ثقة آخر بضد خبره، فإن قلنا:خبر كل واحد يكون مفيدا للعلم، لزم اجتماع العلم بالشيء وبنقيضه وهو محال، وإن قلنا:خبر أحدهما يفيد العلم دون الآخر، فإما أن يكون معينا، أو غير معين، فإن كان الأول فليس أحدهما أولى من الآخر، ضرورة تساويهما في العدالة والخبر، وإن لم يكن معينا ؛ فلم يحصل العلم بخبر واحد منهما على التعيين، بل كل واحد منهما إذا جردنا النظر إليه كان خبره غير مفيد للعلم، لجواز أن يكون المفيد للعلم هو خبر الآخر، كيف وأنه لا مزية لأحدهما على الآخر حتى يقال بحصول العلم بخبره دون خبر الآخر))[2].

والجواب:أولا:هذا لا يلزم القائلين بإفادة خبر الواحد العلم إذا احتفت به القرائن أصلا، خاصة أن الآمدي أورد مثل هذه الحجة للمانعين إفادة خبر المتواتر العلم وردها [3] بل إن الآمدي رد مثل هذا الاعتراض على خبر الواحد إذا احتفت به القرائن [4] إذاً فهذا الاعتراض يصلح إيراده على من قال بإفادته العلم مطلقا.

ثانيا:على أنه يمكن للقائل بإفادته العلم مطلقا أن يقول:((هذا مجرد فرض، فإن العادة قد تمنع من إخبار عدل آخر بضد ما أخبر به الثقة الأول – إلا في مثل الناسخ والمنسوخ – وإن جاز ذلك عقلا))[5].

الدليل الخامس:قال الآمدي ((إن كل عاقل يجد من نفسه عند ما إذا أخبره واحد بعد واحد بمخبر واحد تَزَيُّدَ اعتقاده بذلك المخبر ؛ ولو كان الخبر الأول والثاني مفيدا للعلم، فالعلم غير قابل للتزيد والنقصان)) [6].

---

(١) الإحكام للآمدي ٢/ ٣٣.

(٢) الإحكام للآمدي ٢/٣٣.

(٣) انظر الإحكام للآمدي ٢/١٥، ١٧

(٤) انظر المصدر نفسه:٢/ ٣٨

(٥) هذا من تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي على إحكام الآمدي ٢/٣٣ هامش (١).

(٦) الإحكام للآمدي ٢/ ٣٤.

والجواب:أجاب عن هذا الشيخ عبدُ الرزاق عفيفي بقوله:((الظاهر أن العلم متفاوت في نفسه كماً وقوةً، كما أنه متفاوت في وسائله، وفي السرعة والبطء في حصوله، والوجدان والفطرة السليمة من شواهد ذلك، وأدلة زيادة الإيمان ونقصانه تؤيد مقتضى الفطرة)) [١]

الدليل السادس:قال الآمدي:((إنه لو كان خبر الواحد بمجرده موجبا للعلم، لكان العلم حاصلا بنبوة من أخبر بكونه نبيا من غير حاجة إلى معجزة دالة على صدقه، ولوجب أن يحصل للحاكم العلم بشهادة الشاهد الواحد، وأن لا يفتقر معه إلى شاهد آخر، ولا إلى تزكيته، لما فيه من طلب تحصيل الحاصل، إذ العلم غير قابل للزيادة والنقصان)) [٢].

والجواب من وجهين:

الوجه الأول:إنا نمنع الملازمة في خبر مدعي النبوة من جهة أن ((خبر الإنسان عن نبوة نفسه بلا معجزة، دعوى شيء غير مألوف في سنة الله مع خلقه، فلا تقبل حتى تؤيد بما يجعلها جارية على سنته سبحانه وما عهده البشر في إرسال رسله، بخلاف إخبار إنسان عدل عن مثله)) [٣] وقد دل الشرع على أنه ما من نبي إلا آتاه الله آية ليؤمن الناس بما جاء به، فقال رسول الله ﷺ ((ما من الأنبياء من نبي إلا آتاه الله من الآيات ما مثله آمن عليه الناس، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إلي، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة)) [٤] فهذا شيء جرى مجرى الشرط من قبل الشرع، ولم يشترط علينا في خبر الواحد مثل هذا الشرط، بل إن ما تواتر نقله في الشرع يفيد أن خبر الواحد الصحيح مقبول مطلقاً في أصول الدين وفروعه.

الوجه الثاني:((وأما الشهادة فلها اعتبارات أخرى في الشاهد والمشهود وغيرهما، فاختلف نصابها باختلاف ذلك، فكان الواجب اعتبار ما اعتبره الشرع فيها، وليس القصد منها مجرد حصول العلم للحاكم، ولذا لم يجز له أن يحكم بمجرد علمه ولا بعلم حصل له من شهادة شاهدين أو ثلاثة شهود في قضية زنا)) [٥]

فحاصل الجواب إذن:بالتفريق بين الشهادة والنبوة وبين الرواية.

وأما قول الآمدي:((العلم غير قابل للزيادة والنقصان)) فغير صحيح كما تقدم في الدليل السابق.

الدليل السابع:قال الآمدي:((إنه لو حصل العلم بخبر الواحد بمجرده، لوجب تخطئة مخالفه بالاجتهاد وتفسيقه وتبديعه، إن كان ذلك فيما يبدع بمخالفته ويفسق، ولكان مما يصح معارضته بخبر

---

(١) تعليق الشيخ عفيفي على إحكام الآمدي ٢/ ٣٤ هامش (١)

(٢) الإحكام للآمدي ٢/٣٤.

(٣) من تعليق الشيخ عفيفي على إحكام الأحكام للآمدي ٢/٣٤ هامش (٢)

(٤) تقدم تخريجه ص/ ٣٩

(٥) من تعليق الشيخ عفيفي على إحكام الآمدي ٢/ ٣٥، تابع هامش (٢) من ص ٣٤

التواتر، وأن يمتنع التشكيك بما يعارضه كما في خبر التواتر، وكل ذلك خلاف الإجماع)) [1]

والجواب:أجاب الشيخ عبد الرزاق عن هذا جوابا جيدا، فقال:((قد يقال:نلتزم تخطئة المخالف ونعذره قبل البلاغ وإقامة الحجة، ونفسقه ونبدعه بعد البلاغ وإزالة الشبهة وإقامة الحجة فيما يفسق أو يبدع بمثله، وإنما لم تصح معارضته بالمتواتر لتفاوتهما في العلم، فيقدم المتواتر لزيادته في ذلك...))[2].

ومصداق ما قال الشيخ عفيفي قول الحافظ ابن عبد البر ((وكلهم [أي أهل الفقه والأثر] يدين بخبر الواحد العدل في الاعتقادات ويعادي ويوالي عليها، ويجعلها شرعا ودينا في معتقده، على ذلك جماعة أهل السنة والجماعة)) [3]

ثم إن الرازي سلك مسلكا آخر في رد خبر الآحاد في أصول الدين في كثير من كتبه، وقد جرى على رده حتى في كتابه المحصول دون أن يستقصي أدلته في رده، علما بأن ما ذكره من شبهات، يستلزم رد هذه الأخبار مطلقا لا أنها لا يحتج بها في أصول الدين فقط، وسيكون ترتيب أدلته التي ذكرها متسلسلا مع أرقام الأدلة السابقة:

الدليل الثامن:ذكر الرازي أن الإجماع قد انعقد على عدم عصمة الرواة، فاحتمال الخطأ والكذب وارد منهم، وعلى هذا يكون صدقهم مظنونا لا معلوما، فدل على أن خبر الواحد لا يفيد العلم، وما كان كذلك لا يجوز التمسك به في أصول الدين، لقول الله تعالى ﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئا﴾ [يونس:٣٦] وقوله ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء:٣٦] فالظن إذن لا يكفي في أصول الدين. [4]

والجواب:الوجه الأول:ما ذا تريد بالظن هنا ؟ أهو الظن الراجح أم المرجوح ؟ إن كان الأول فهذا لا يفيدك شيئا، لأنك ممن يقول بوجوب العمل به في هذه الحالة، لأنه مستند إلى القطع، وهو إجماع الصحابة على العمل به، وعندئذ أمكن أن نقول:هذا الإجماع عينه جار في كل الشرع، فما الموجب للتفريق ؟ إن فرّق بأن باب العلم غير باب العمل، فهذا ليس بشيء، لأن العمل مستلزم للعلم ولابد[5]، على أن التفريق بينهما في الاستدلال مجرد دعوى لم يقم عليها دليلا، وإن أراد الظن المرجوح فهذا يعود عليه بالإلزام، إذ مقتضاه ترك العمل بأخبار الآحاد مطلقا في العقائد وغيرها، وهو لا يقول به.

---

(١) الإحكام للآمدي ٢/ ٣٥.

(٢) تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي على إحكام الآمدي ٢/ ٣٥ هامش (١)

(٣) التمهيد لابن عبد البر ٨/١.

(٤) انظر أساس التقديس ١٦٨

(٥) انظر البرهان للجويني ٣٨٨/١.

الوجه الثاني:إنا لا نسلم أن أخبار الآحاد تفيد الظن مطلقا، بل قد تفيد الظن وقد تفيد العلم، لكنا نقطع بأن كل ما صح عن رسول الله ﷺ مع القرائن التي ذكرناها يفيد العلم. وعدم عصمة الرواة التي ينشأ عنها احتمال عدم الصدق أو الخطأ، يدفعها القواطع الدالة على حفظ الشريعة، كقول الله عز وجل ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ [الحجر ٩] واعتبر هذا بما قاله إمام الحرمين الجويني في رده على النظام:((ومن تمويهاتهم في ذلك:قالوا إذا لم يمتنع انتهاض الظن عَلَماً بالعمل، فينبغي أن تبعدوا أن ينتصب الظن عَلَماً في العلم بوقوع الرؤية ؟ قلنا:لو قام دليل قاطع على أن وقوع الظن عَلَمٌ ينصبه الله تعالى لوقوع شيء، رؤية كانت أو غيرها، لم يبعد ذلك، ومستند العلم ناصب الظن لا عينه)) [1] . وهو وإن كان قد بالغ في عدم الاعتماد عليه نفسه، لكن الشاهد أنه اعتبره دليلا يعتمد عليه في رؤية الله لاستناده إلى قاطع. على أنه ليس كل تجويز موجبا للقدح في العلم بالشيء، والرازي نفسه يقر بهذا، فيقول:((إنه لا يمتنع أن يكون الشيء معلوم الجواز والإمكان، ومع ذلك فإنه يكون الجزم والقطع حاصلا بأنه لم يوجد و لم يحصل)) [2] هذا قاله في جواب أنه يجوز إذا أغمض شخص عينه عن إنسان واقف أمامه، ثم نظر إليه في لحظة لطيفة جدا ثانية، أن يكون ليس هو ذاك الشخص، لأن الله على كل شيء قدير، فهو يقدر على خلق شخص آخر مماثل للأول في تلك اللحظة اللطيفة !

ثم نقول:إن الجهود التي قام بها علماء الحديث، في نقد الرجال والاهتمام بصيغ التحمل والأداء والدقة في المتون ونقدها، مع اهتمامهم بعلل الحديث وسبرهم للروايات ومقابلة بعضها بعضا، شاهد عظيم على حفظ الله عز وجل لهذا الدين، وقد أورث ذلك لهم العلم بما تحملوه، ومن وقف على شيء من مؤلفاتهم وجرّب ولو قليلا مما جربوه، أورثه ذلك العلم، أما من لم يجرب، فسيبقى على ظنه، قال أبو حامد الغزالي:((فإن قيل:فهل يجوز أن يحصل العلم بقول واحد ؟... أما إذا اجتمعت قرائن، فلا يبعد أن تبلغ القرائن مبلغا لا يبقى بينها وبين إشارة العلم إلا قرينة واحدة، ويقوم إخبار الواحد مقام تلك القرينة، فهذا مما لا يعرف استحالته، ولايقطع بوقوعه، فإن وقوعه إنما يعلم بالتجربة، ونحن لم نجربه !)) [3]

الدليل التاسع:ذكر الرازي أن أجل طبقات الرواة ـ وهم الصحابة ـ لا تفيد روايتهم القطع، فأولى ألا تفيد رواية غيرهم، وساق أمثلة يستشهد بها على عدم التمكن من القطع بروايات الصحابة، فذكر

---

(١) البرهان للجويني ٢/ ٤٩٧.

(٢) المطالب العالية للرازي ٨/٩٧. وانظر كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري ١/ ١٩٧

(٣) المستصفى للغزالي ٢/١٤٦-١٤٧ [١/ ١٣٦-١٣٧]

بعض ما جرى بينهم من تخطئة بعضهم بعضا، بل ومن طعن بعضهم في بعض. (١)

والجواب:لولا أن الرازي ممن يقول بعدالة الصحابة (٢)، لكان هذا الكلام مفاده الطعن في عدالتهم، وهذا يودي إلى إنكار السنة كلها، لا أنها تفيد الظن الراجح، وعدالتهم ثابتة بالكتاب والسنة وإجماع أهل السنة (٣)

أما تخطئة بعضهم لبعض، فهذا موجود في قليل من الروايات محصورة، لكن هذا يعود عليه بالرد، إذ يفيد أن ترك الصحابة إنكار سائر ما سمعوه من الأحاديث، هو معلوم عندهم أن رسول الله ﷺ قد قاله، والإجماع الذي هو أكثر انضباطا من غيره إجماع الصحابة، ففي إقرار بعضهم لبعض وعملهم بما يروونه، دليل على إفادة الخبر الصحيح للعلم.

الدليل العاشر:قال الرازي:((إن جماعة من الملاحدة وضعوا أخبارا منكرة موضوعة، واحتالوا في ترويجها، والمحدثون لسلامة قلوبهم ما عرفوها، بل قبلوها، وأي منكر فوق وصف الله تعالى بما يقدح في ربوبيته)) (٤)

والجواب:١ ـ نحن نسلم أن بعض الزنادقة وضعوا أخبارا منكرة، لكن قوله ((واحتالوا في ترويجها)) يقتضي أنه لم تمحص أكاذيبهم وتتبين، بل نص على هذا بقوله ((والمحدثون لسلامة قلوبهم ما عرفوها بل قبلوها)) وهذا كلام في غاية السوء، إذ اقتضى أمرين:

اقتضى كلامه:أن الله لم يحفظ هذا الدين، وهذا كذب لا شك فيه.

واقتضى كذلك سخف عقول المحدثين وقلة دينهم وإيمانهم، بل وزندقتهم ـ حاشاهم ـ فأين هو من أئمة العلم والإيمان جبال الحفظ وأركان الرواية الذين ملأوا الدنيا علما وفضلا من أمثال مالك وأحمد والسفيانين والشافعي وابن المبارك والليث وفي طبقات أعلى منهم، ودونهم ؟ فهل هؤلاء ما عرفوا ما وضعته الزنادقة والملاحدة ؟

ومن المعلوم أن الأئمة قد صنفوا المصنفات في تمييز الصحيح من الضعيف، وصنفوا في الأحاديث الموضوعات والواهية، وميزوا كل ذلك، وصنفوا في الرواة الضعفاء ليتميز حديثهم ـ و لله الحمد.

وما أشبه ما ذكره الرازي بالذي ذكره من ناقشه الدارمي بقوله ((أو ليس قد ادعيت أن الزنادقة قد وضعوا اثنى عشر ألف حديث دلسوها على المحدثين ؟ فدونك أيها الناقد البصير الفارس النحرير فأوجدنا منها اثنى عشر حديثا ؟ فإن لم تقدر عليها، فلم تمتحن العلم والدين في أعين الجهال بخرافاتك

---

(١) انظر أساس التقديس:١٦٩-١٧٠

(٢) انظر المحصول له:٣٠٢/٤، ٣٤٩-٣٥٠.

(٣) انظر ما سيأتي إن شاء الله ص / ٦٨٩

(٤) أساس التقديس ١٧٠.

هذه ؟ لأن هذا الحديث إنما هو دين الله بعد القرآن وأصل كل فقه، فمن طعن فيه فإنما يطعن في دين الله)) [1]

((ولما قيل لابن المبارك:هذه الأحاديث المصنوعة ؟ قال:تعيش لها الجهابذة:﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ [الحجر ٩].)) [2]

الدليل الحادي عشر:قال الرازي:((إن الرواة الذين سمعوا هذه الأخبار من الرسول ﷺ و ما كتبوها عن لفظ الرسول، بل سمعوا شيئا في مجلس، ثم إنهم رووا تلك الأشياء بعد عشرين سنة أو أكثر، ومن سمع شيئا في مجلس مرة واحدة ثم رواه بعد العشرين والثلاثين لا يمكنه رواية تلك الألفاظ بأعيانها، وهذا كالمعلوم بالضرورة، وإذا كان الأمر كذلك، كان القطع حاصلا بأن شيئا من هذه الألفاظ ليست من ألفاظ الرسول ﷺ، بل ذلك من ألفاظ الراوي، وكيف يقطع أن هذا الراوي سمع مما جرى في ذلك المجلس...)) [3]

والجواب:١ ـ قوله ((ما كتبوها عن لفظ الرسول ﷺ)) لقد ثبت أن بعضهم قد كتب في حياة الرسولﷺ الحديث كعبد الله بن عمرو بن العاص. وقد كتب بعضهم بعد وفاته، وكتب عنهم بعض التابعين، كهمام بن منبه في صحيفته عن أبي هريرة.

ثم ما الذي يضير إذا كانوا حفاظا ضابطين متقنين، مع شدة حرصهم على سماع الحديث من الرسول ﷺ وشدة احتياطهم في الرواية عنه مخافة الكذب عليه ﷺ.

٢ ـ قوله:((سمعوا شيئا في مجلس، ثم إنهم رووا تلك الأشياء بعد عشرين سنة أو أكثر، ومن سمع شيئا في مجلس مرة واحدة...)) هذه دعوى عريضة من جهة أن الحديث المعين ما قاله الرسول ﷺ إلا مرة واحدة ! علما بأنه إذا كان كذلك فقد كان في هديه تكرار الكلام والتكلم به واحدا واحدا لا سردا، ليفهم عنه ويحفظ، وهو القائل ((نضر الله امرءاً سمع منا حديثا فبلغه كما سمعه)) [4] ودعواه كذلك أن الصحابة لا يروون إلا بعد عشرين سنة أو أكثر، وهم كبير، إذ كانوا يحدثون في حياة الرسول ﷺ وبعد وفاته، فلم ينقطع التحديث هذه المدة كلها، وفائدة التحديث استمراراً:بقاء الحفظ وضبطه، وبه ينهار ما بناه عليه، وهو ((لا يمكنه رواية تلك الألفاظ بأعيانها)) على أنه لا يضيرنا شيئا

---

(١) الرد على بشر المريسي للدارمي ١٣٧.

(٢) فتح المغيث للسخاوي ١/ ٢٦٠. وانظر تهذيب التهذيب ١/ ١٥٢ ومسلم في مقدمة صحيحه ١/١٥

(٣) أساس التقديس ١٧١

(٤) حديث متواتر، أورده السيوطي في قطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة ــ ص ٢٨ رقم (٢٠) وجمع الشيخ عبد المحسن العباد طرقه فبلغت عن أربعة وعشرين صحابيا، في كتابه:دراسة حديث " نضر الله امرءا سمع مقالتي " رواية ودراية، وانظر بعض طرقه في مسند أحمد ١/ ٤٣٧، ٣/ ٢٢٥، ٤/ ٨٢، ٥/ ١٨٣، وجامع الترمذي برقم:(٢٧٩٤) و(٢٧٩٥)، وسنن ابن ماجه رقم (٢٣٠ ـ ٢٣٢)

إن حصل منهم شيء من الرواية بالمعنى؛ لأنهم أهل لغة ودين وأمانة [1] وقد أدركوا أسرار الشريعة لشهودهم رسول الله ﷺ وعلمهم بتصرفاته.

٣ ـ قوله ((كان القطع حاصلا بأن شيئا من هذه الألفاظ ليس من ألفاظ الرسول ﷺ)) هذه أيضا دعوى عريضة، إذ مقتضى دليله أن بعضها ليس من ألفاظ الرسول لا كلها، وعندئذ نقول:إن القطع حاصل بأن كثيرا منها من ألفاظه، وما كان من غير ألفاظه فمروي بالمعنى، ويدلك على هذا جمع الطرق والروايات، ويتعين القول بأن السنة محفوظة، لأنها أحد مصادر الشرع.

(١) انظر في حكم الرواية بالمعنى:الرسالة للشافعي ١٦٠، والكفاية للخطيب ٣٠٠ ـ ٣١٧ وغيرهما خاصة كتب مصطلح الحديث.

المبحث الثاني

الاحتجاج بالإجماع في أصول الدين

والمراد بالإجماع: اتفاق المجتهدين من أمة النبي ﷺ في عصر من العصور على أمر من الأمور الدينية عن دليل ولو بعد خلاف لم يستقر [1].

لقد حكى المؤلفون في الأصول ثلاثة أقوال في مسألة جريان الإجماع في أصول الدين ـ والشائع عنهم التعبير بلفظ العقليات ـ، والأقوال هي:

القول الأول:((الجواز مطلقا، وحكاه الأستاذ أبو منصور[2] عن القاضي، فقال: وقال شيخنا أبو بكر محمد بن الطيب الأشعري: يصح الاستدلال بالإجماع في جميع العلوم العقلية والشرعية، ولذلك استدل على نفي قديم عاجز أو ميت بإجماع أهل العقول على نفيه))[3]

ومراده بالجواز مطلقا: جواز الاحتجاج بالإجماع في جميع المسائل دون تمييز بين كون المسألة مما لا يصح أن تعلم إلا بالعقل أو يصح.

لكن يلاحظ أن الإجماع الذي نقله بقوله((بإجماع أهل العقول))يحتمل أنه يعني به اتفاق كل الناس دون تقييد بكونهم من مجتهدي هذه الأمة، بناء على أن مثل هذا العلم ضروري فطري لا ينازع فيه عاقل، فيكون هذا الاستدلال تصحيحا لبعض مقدمات دليل، أو على مسألة مستقلة رأسا، فالثاني مثل ما يحكونه عن بعض العلماء أن الإجماع منعقد على تنزيه الله عن النقائص [4] والأول مثل حكايتهم اتفاق سائر أهل الملل على تنزيه الله عن النقص، ومن ثم يلزم تنزيهه عن حلول الحوادث[5].

فالثاني مسلم صحيح، لكن بالغ بعضهم فزعم أن النقص لايعلم انتفاؤه إلا بالسمع ومنه الإجماع، وهذا خطأ، لأنه يمكن أن يعلم بالعقل كما يعلم بالسمع [6]

---

(١) انظر المعتمد ٢/٣-٤، والتلخيص ٣/٦ والمستصفى ٢/ ٢٩٤ [١/ ١٧٣] والمحصول ٤/ ٢٠ إحكام الآمدي ١/ ١٩٦ وغيرها.

(٢) عبد القاهر بن طاهر ـ أبو منصور البغدادي، الشافعي المذهب الأصولي الأشعري، وهو أكبر تلاميذ أبي إسحاق الإسفراييني، من مؤلفاته: الفرق بين الفرق، والتحصيل في أصول الفقه. توفي سنة:(٤٢٩ هـ) انظر تبيين كذب المفتري: ٢٥٣، وسير أعلام النبلاء: ٥٧٢/١٧.

(٣)البحر المحيط للزركشي ٤٩٣/٦.

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل ٤/٦

(٥) انظر المصدر نفسه ٤/ ٨٣

(٦) انظر المصدر نفسه: ٤/ ٦-٧

الأصفهاني: وهو الحق. نعم يستعمل الإجماع في علم الكلام لا لإفادة العلم، بل لإلزام الخصم وإفحامه..))[1].

عزا الزركشي المنع من الاحتجاج بالإجماع في العقليات إلى إمام الحرمين، ولعله استند إلى قوله:((فأما ما ينعقد الإجماع فيه حجة ودلالة، فالسمعيات، ولا أثر للوفاق في المعقولات، فإن المتبع في العقليات الأدلة القاطعة، فإذا انتصبت، لم يعارضها شقاق و لم يعضدها وفاق))[2].

فهذا الكلام وإن احتمل أن يفهم منه منع الاحتجاج مطلقا، لكن في كلام الجويني ما يدل أنه يعني بالمنع: منع بعض المسائل التي نص على أنها عقلية، فيظهر أن مراده هنا: المسائل العقلية المحضة التي تتوقف صحة السمع عليها ـ كما هو المتبع عندهم ـ !

ويؤكد هذا أنه لخص كلام شيخه في التقريب و لم يتعقبه، فقال:((فإن قيل: فإذا حكمتم بأن الإجماع حجة قاطعة، فهل تقبلونها في كل موضع ؟ وهل تقيمون الحجة بالإجماع في الديانات وأصول الاعتقادات، كما أقمتم ذلك في الشرعيات ؟ فصلوا قولكم في ذلك ؟.

قلنا: ما يجب التعويل عليه أن نقول: كل ما لا يتصور ثبوت الإجماع والعلم بصحته إلا مع تقدم العلم به، فإن انعقاد الإجماع لا يكون حجة فيه، وذلك نحو معرفة الصانع وثبوت صفاته التي تدل عليها الأفعال، وكذلك ثبوت النبوات، فهذا القبيل ما لا يكون انعقاد الإجماع فيه حجة.))[3]

فهذا الكلام شارح ومبين لما نقل عنه أولا في تحديد المسائل التي لا يحتج عليها بالإجماع، ومع ذلك فإن عبارة إمام الحرمين قد انتقدها كثيرون، إذ قوله((لم يعضدها وفاق))فيه نظر، لأن توارد الأدلة الكثيرة المتنوعة على المسألة الواحدة مما يزيد المسألة قوة في الثبوت واليقين. [4]

وقول الزركشي ـ سواء كان له أو ناقلا له ـ:((يستعمل الإجماع في علم الكلام لا لإفادة العلم، بل لإلزام الخصم وإفحامه...))فيه نظر، إذ المعروف أنهم يستدلون بالإجماع ـ سواء كان إجماع الأمة أو إجماع المليين ـ على بعض المسائل، أو على مقدمات في دليل على مسألة، وهو شائع.

وبالجملة: فإن القول بأن الإجماع لا يحتج به مطلقا في العقائد قول ضعيف لأمرين:

إن الأدلة الدالة على حجية الإجماع لم تخصه بما دون العقائد.

---

(١) البحر المحيط ٦/ ٤٩٣

(٢) البرهان في أصول الفقه ١/ ٤٥٨

(٣) التلخيص ٣/ ٥٢

(٤) انظر الآيات البينات ٣/ ٤١٦ وسلم الوصول ٣/ ٢٣٨

المعهود عن الأئمة والعلماء نقل الإجماع في المسائل الاعتقادية [(١)]

القول الثالث: قال الزركشي:((الثالث: التفصيل بين كليات أصول الدين كحدوث العالم فلا يثبت به، وبين جزئياته ـ كجواز الرؤية ـ فيثبت به)) [(٢)]

لعل مراده بقوله: كليات أصول الدين: ما لا يثبت إلا بالعقل عندهم، كما مثل له بحدوث العالم، ولو قال بإثبات وجود الله لكان أنسب، لأن بعض المتكلمين يرى أن حدوث العالم يمكن إثباته بالسمع.

ومراده بجزئيات أصول الدين، ما يمكن إثباته بالسمع والعقل، وإن كان قد يجري بينهم نزاع في بعض الصور، ككلام الله، فبعضهم يرى إثباته بالعقل فقط، وآخرون يرون إثباته بالسمع.

وهذا القول الثالث عليه عامة المتكلمين، قال أبو الحسين البصري:((اعلم أن ما تجمع الأمة عليه ضربان: أحدهما لا يمكن معرفة صحة الإجماع قبل المعرفة بصحته، والآخر يمكن معرفة صحة الإجماع قبل المعرفة بصحته؛

فالأول لايصح الاحتجاج بالإجماع فيه، كالإجماع على أن الله تعالى حكيم عادل، وأن محمدا نبي، لأنه إنما يمكن أن تعرف صحة الإجماع بعد أن يعرف أن الله تعالى أو رسوله قد شهد بأن الإجماع حق، وأنهما لا يشهدان بشيء إلا وهو على ما شهدا به، وإنما يعرف ذلك إذا عرفت حكمة الله تعالى، وأنه لا يفعل القبيح، وأن محمدا صادق ليعلم صدقه في أخباره أن القرآن كلام الله تعالى، حتى يعلم أن ما فيه من الآيات الدالة على الإجماع من قبل الله تعالى، فإذا كانت المعرفة بصحة الإجماع لا يمكن أن تتقدم على المعرفة بالله وبحكمته، وصدق رسوله، لم يصح الاستدلال به على ذلك، إذ من حق الدليل أن يعلمه المستدل على الوجه الذي يدل عليه قبل علمه بالمدلول)) [(٣)]

وأبو الحسين لما كان معتزليا أدخل صفة الحكمة ضمن ما يعلم بالعقل. أما غيره من المؤلفين في الأصول من الأشاعرة فلايدخلون هذه الصفة، ويوافقونه على ما عدا ذلك [(٤)] كما أن العلم ببعض

---

(١) فمن ذلك ما نقله ابن حزم في مراتب الإجماع ١٦٧- ١٧٧ من إجماع المسلمين على بعض مسائل الاعتقاد ـ وإن كان في بعض ما ذكره نظر ـ وكذلك أبو الحسن الأشعري ذكر في رسالته إلى أهل الثغر واحدا وخمسين إجماعا لأهل السنة من ص ٢٠٩ ـ ٣١٢، لكن فيما ذكره في الإجماع التاسع نظر حيث تأول صفتي الرضا والغضب، وفي بعضها إجمال.

(٢) البحر المحيط للزركشي ٤٩٣/٦

(٣) المعتمد لأبي الحسين البصري ٣٥/٢

(٤) انظر شرح اللمع للشيرازي ٦٨٧/٢-٦٨٨ والمحصول ٤/ ٢٠٥، وإحكام الآمدي ١/ ٢٨٣-٢٨٤ ونهاية الوصول ٢٦٧٢/٦-٢٦٧٣ وبيان المختصر ١/ ٦١٨ وكشف الأسرار ٣/ ٤٦٤، ونهاية السول ٣/ ٢٣٨،

الصفات عندهم لا يثبت إلا بالعقل، فلا يمكن الاحتجاج بالإجماع لتحصيله لأنه سمعي، كالقدرة والإرادة والعلم والحياة.

ولما اتفق الجميع على صحة الاحتجاج بالإجماع لتحصيل العلم ببعض المسائل، فلا حاجة إذن إلى البحث فيها، ولكن بقي البحث فيما زعموا أنه لا يحتج فيه بالإجماع لتحصيله ـ وهو ما تتوقف صحة الإجماع عليه ـ فيكون الاحتجاج به فيه دور.

والمناقشة: ـ

قولهم:((صحة الإجماع متوقفة على إثبات الصانع))فيه نظر من جهة أن الإجماع صحيح ثابت، ووجود الله كذلك، سواء أدرك الناظر ذلك أم لم يدركه، لكن لعلهم أرادوا أن العلم بصحة الإجماع متوقف على العلم بإثبات الصانع.

ثم إنه بعد توجيه كلامهم ومرادهم، يعلم أن المانع من صحة الاحتجاج بالإجماع عندهم أن العلم بالله ليس فطريا ضروريا، وإنما هو نظري، والصحيح أنه فطري ضروري [1] وعندئذ لا نحتاج إلى ما ذكروه من اشتراط المعرفة بالأدلة العقلية أولاً في إثبات وجود الله وقدرته وإرادته. وعندئذ ينفع الاحتجاج بالإجماع ـ أعني إجماع أهل الملة وسائر المليين والعقلاء ـ وبما يتواتر في زيادة اليقين.

لكن إن كان الشخص المستدل أو المناظر غير مقر بوجود الله، فالاحتجاج عليه بالإجماع لتحصيل المعرفة ـ في نظري ـ قليل النفع، وفيما ذكر من البراهين العقلية في الكتاب والسنة كفاية ـ لخفاء الإجماع على المستدل الناظر، إلا إذا أريد به زيادة اعتضاد الأدلة وتقويتها ـ، لكن ما كان مجمعا عليه بين العقلاء من الأمور الضرورية، فالاستناد إليه في مقدمات الاستدلال لابد منه، لأنه لا يتم الاستدلال والنظر إلا بوجود علوم فطرية أولية، والاستناد إلى الوجدانيات القطعية ـ كالجوع والشبع والري ونحوها ـ والعلوم الفطرية الأولية المعلومة ضرورة والإخبار عنها ونقلها تواترا وإجماعا سائغ صحيح، ومن منع ذلك لا حجة معه [2]

وفيما يلي ذكر ما تنوزع فيه أيضا في صحة الاحتجاج عليه بالإجماع لتحصيله، فمن ذلك:

١) **إثبات حدوث العالم ووحدانية الله تعالى** : يرى الرازي أن الاحتجاج بالإجماع في المسألتين المذكورتين ممكن فقال:((... أما حدوث العالم، فيمكن إثباته به، لأنه يمكننا إثبات الصانع بحدوث

٢٦٧، وشرح الكوكب المنير ٢/٢٧٧-٢٧٩ وفواتح الرحموت ٢/٢٤٦ ونشر البنود ٢/ ٧٥، ٨١ -٨٢، ٨٩

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل: ٨/٤٣

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل ٨/٤٣-٤٦

الأعراض ثم نعرف صحة النبوة، ثم نعرف به الإجماع، ثم نعرف به حدوث الأجسام، وأيضا يمكن التمسك به في أن الله عز وجل واحد، لأننا قبل العلم بكونه واحدا يمكننا أن نعلم صحة الإجماع))[1]، ووافقه على هذا البيضاوى وزاد دليل الإمكان لإثبات وجوده.[2]

وليس المراد في هذا الموضع بيان ضعف ما اعتمد عليه هؤلاء من دليلي الحدوث والإمكان لإثبات وجود الله، وإنما المراد البحث عما ذكروه من صحة الاحتجاج بالإجماع حتى مع عدم العلم بوحدانية الله !

وقد اعترض الأسنوي على هذا بقوله:((ولقائل أن يقول: ثبوت الإجماع متوقف على العلم بوحدة الصانع بخلاف ما ذكره المصنف، لأن كون الإجماع حجة متوقف على وجود المجمعين المجتهدين الذين هم من أمة محمد (ولا يصير الشخص منهم إلا بعد اعترافهم بالشهادتين))[3] .

فعلى قول الأسنوي تكون المسألة عقلية محضة لا يحتج لها بالسمع مطلقا، وقد تعقب الشيخ المطيعي الأسنوي تعقباً لا بأس به، فقال:((إن وحدة الصانع ثابتة له ضرورة كونه سبحانه واجب الوجود، لأن من ضروريات ذلك أن يكون تام القدرة، فلايصدر أثر ما عن غيره، وأن يكون تام العلم محيط علمه بكل شيء، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر، تام الإرادة فلا يصدر شيء إلا عن إرادته، وأن لا يكون له كمال منتظر بحال من الأحوال، بل يجب أن تكون جميع كمالاته ثابتة له بالفعل، فيكون مستغنيا عما عداه، وأن يحتاج إليه كل ما سواه، فثبوت الوحدة له تعالى لا تتوقف على شيء مما قاله الأسنوي، فهي كما تثبت بالدليل العقلي تثبت بالدليل السمعي..))[4]

لكن هل هذا الجواب متجه من نفاة الحكمة بل ومن المثبتين له ؟ فمثبتة الحكمة يمنعون مثل هذا الكلام مطلقاً، وأما نفاتها فربما يلتزمون ذلك، ويتضح بما يأتي:

فقد أورد صفي الدين الهندي اعتراضاً آخر على ما اختاره الرازي وغيره، وهو أن القول بإثبات الوحدانية بالإجماع غير متجه، لأنه يرد على قول من يثبت إلهين اثنين ـ إله الخير وإله الشر ـ أن يكون خلق المعجزة على يد المتنبئ من إله الشر، فلا تدل المعجزة على النبوة.

وهذا الإيراد صعب على الأشاعرة، لأن هذا الاحتمال((بعينه قائم على تقدير أن يكون الإله

---

(١) المحصول: ٤/٢٠٥.

(٢) انظر المنهاج المطبوع ضمن نهاية السول ٣/٢٦٨ الآيات البينات ٣/٤١٧ وشرح العضد ٢/٤٤.

(٣) نهاية السول ٣/٢٦٨-٢٦٩.

(٤) سلم الوصول ٣/٢٦٨.

واحدا، لأنه لا يتطرق إلى أفعاله التحسين والتقبيح، فجاز أن يخلق المعجزة على يد المتنبئ للتضليل))[1].

فأجيب عن ذلك الإشكال بهذا الأصل على أساس أن((ما هو جواب المعترض في هذه الصورة فهو بعينه جوابنا في صورة الشريك، وليس ذاك إلا أن هذا وإن كان جائزا لكنا نقطع بانتفاء هذا الاحتمال، ونضطر إلى العلم بتصديقه، وهو بعينه قائم في صورة الشريك، فلا تتوقف دلالة المعجزة على التصديق على نفي احتمال الشريك المضل، فيمكن إثباته بالإجماع))[2] .

وعلق عليه صفي الدين الهندي بقوله:((فيه نظر))[3]، نعم إن فيه نظرا ظاهرا، إذ هذا الجواب الإلزامي يصلح إذا كان مورده من نفاة الحكمة، وحتى على أصلهم: غايته إبطال باطل بباطل، فيؤول إلى إفساد مذهبهم.

ولذلك كان جواب المطيعي صحيحاً، باعتبار أن إثبات وجود الله لا ينفك عنه العلم بوحدانيته، والخلل إنما تطرق إلى هؤلاء من هذه الجهة.

٢) **يرى بعض الحنفية أن الإجماع لا يحتج به في المستقبلات**: قال محب الله بن عبد الشكور ومعه عبد العلي:((وأما في المستقبلات كأشراط الساعة وأمور الآخرة فلا (إجماع) عند الحنفية... لأن الغيب لا مدخل فيه للاجتهاد (والرأي، إذ لا يكفي فيه الظن، فلابد من دليل قطعي يدل عليه).))[4].

لكن عبد العلي الأنصاري يرى أن الحنفية يرون أنه لا حاجة إليه لا أنه ليس حجة، لكفاية البراهين العقلية والشرعية ـ

والمناقشة:

١ــعلى القول الأول ـ وهو أنه ليس بحجة في المستقبلات ـ فإنه خطأ، وهو مبني على أمرين:

أ ـ أن الإجماع ظني، والمسألة قطعية، فلا يحتج به فيها.

ب ـ أن الإجماع مستند إلى اجتهاد، فلذلك كان ظنياً.

والأمران المبني عليهما عدم حجيته ليسا صحيحين؛ فالإجماع منه قطعي، ومنه ظني، ونحن نختار أن ما طلب فيه القطع يحتج عليه بالقطعي لتحصيله وتقويته، وما لم يطلب فيه القطع جاز الاحتجاج عليه

---

(١) نهاية الوصول لصفي الدين الهندي: ٢٦٧٣/٦.

(٢) المصدر نفسه

(٣) المصدر نفسه

(٤) مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت ٢/ ٢٤٦ وما بين القوسين الكبيرين من فواتح الرحموت.

الباب الثالث ـــــ الأدلة : الاحتجاج بها وفهمها بحسب المعنى المراد والاستعمال بالظني كذلك.

وأما مستند الإجماع هنا فالنص من الكتاب والسنة، لأن المسألة غيبية كما قالوا، فيحتاج فيها إلى النص، وما كان كذلك لا يقال إن مستنده الاجتهاد ـ يعنون القياس ـ

وعندئذ أمكن القول بأن الإجماع حجة في أشراط الساعة وأمور الآخرة

٢ ـ وأما على القول الثاني، وهو أنه لا حاجة فيه إلى الإجماع لكفاية البراهين السمعية والعقلية، فكذلك ضعيف، إذ يمكن أن يقال: إن الحاجة إليه في دفع احتمال يتطرق للنص، فيرتفع بالإجماع، وحتى إن لم يوجد ذلك الاحتمال فيكون الإجماع عاضدا مدعما للأدلة الأخرى، فلا يقال إنه لا حاجة إليه.

وقد عاب شيخ الإسلام ابن تيمية على بعض المتكلمين مواقفهم من المسائل الاعتقادية ومن أدلتها ـ ومنها الإجماع ـ فقال:((والمقصود أن هؤلاء لما سموا هذا النفي توحيدا، وهي تسمية ابتدعها الجهمية النفاة، لم ينطق بها كتاب ولا سنة، ولا أحد من السلف، بل أهل الإثبات قد بينوا أن التوحيد لا يتم إلا بإثبات الصفات وعبادة الله وحده لا شريك له، كما ذكر الله ذلك في سورتي الإخلاص وعامة آيات القرآن، فلما وافقه [1] هؤلاء الجهمية من المعتزلة وغيرهم على نفي الصفات وأن هذا هو التوحيد الحق، احتج عليهم بهذه المقدمة الجدلية: على أن الرسل لم يبينوا ما هو الحق في نفسه من معرفة توحيد الله تعالى ومعرفة اليوم الآخر، ولم يذكروا ما هو الذي يصلح أو يجب على خاصة بني آدم وأولي الألباب منهم أن يفهموه ويعقلوه ويعلموه من هذا الباب، وأن الكتاب والسنة والإجماع لا يحتج بها في باب الإيمان بالله واليوم الآخر لا في الخلق ولا البعث، لا المبدأ ولا المعاد...))[2]

فظهر بما تقدم أن الإجماع حجة يحتج به في أصول الدين، وهو يتنوع إلى قطعي وظني، فاستعماله إذن بحسب المسألة، فما طلب فيه القطع كفى فيه القطعي، وما طلب فيه الظن جاز بالظني.

والإشكال الذي أوقع من نفى الاحتجاج به في بعض المسائل هو توهمه أن معرفة الله عقلية نظرية، لا فطرية ضرورية، وقد علم خطأ هذا القول، أو توهمه أنه ظني لا يحتج به في القطعي، وقد علم الصواب أن منه القطعي والظني، ولا بد أن يستند إلى دليل.

---

(١) الضمير هنا عائد إلى ابن سينا، إذ هو الذي كان يناقشه ابن تيمية في هذا الموضع.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٥/ ٢١

المبحث الثالث

الاحتجاج بالقياس في أصول الدين

جرت عادة أكثر العلماء المصنفين في أصول الفقه والمنطق: التفريق بين القياس الأصولي الفقهي والقياس المنطقي العقلي وهو الاقتراني ـ أو الشمولي ـ.

فالقياس الأصولي ـ على اختلاف في حده الصحيح ـ هو:((حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما))[1]

فيلاحظ أن قياس التمثيل فيه الانتقال من حكم معين جزئي إلى آخر معين جزئي كذلك، وهذا قد حكم عليه المنطقيون بأنه يفيد الظن.

وأما القياس الشمولي ـ وهو الاقتراني ـ فحده:((ما لا يكون عين النتيجة ولا نقيضها مذكورا فيه بالفعل))[2]. ويكون في القضايا الحملية والشرطية المتصلة، و((سمي اقترانيا لاقتران حدوده الثلاثة من غير أن يتخللها حرف الاستثناء الذي هو (لكن)، وسمي حمليا لأن الحمليات تختص به، ويسمى شموليا: لأن الحد الأصغر إذا اندرج في الأوسط واندرج الأوسط في الأكبر، لزم اندماج الأصغر في الأكبر وشموله له))[3].

ومثاله: كل إنسان حيوان [المقدمة الصغرى]، وكل حيوان حساس [المقدمة الكبرى] فكلمة (إنسان) تسمى حدا أصغر وموضوعا، وكلمة (حساس) تسمى حدا أكبر ومحمولا، وكلمة (حيوان) المكررة تسمى حدا أوسط.

فهذا ينتج: كل إنسان حساس، بإسقاط الحد الأوسط. فيلاحظ أن النتيجة مذكورة فيه بالقوة. و بهذا يعلم أن القياس الشمولي فيه انتقال الذهن من أمر كلي إلى جزئي، وذلك الأمر الكلي لابد أن يسبقه أمر جزئي ينتقل منه إلى الكلي، وهذا النوع يعده أهله قطعيا دون الأول. لكن الصحيح: أن القياس يكون قطعيا بحسب صحة مقدماته وقوتها، لا في شكله فقط، علما بأنه يمكن رد القياس الشمولي إلى التمثيلي، والتمثيلي إلى الشمولي، وذلك بأن نجعل الحد الأوسط: علة، والحد الأكبر: حكما، والحد الأصغر: محكوما عليه، والعكس بالعكس، فلو قيل مثلا: الذرة يحرم فيها الربا قياسا على البر بجامع الكيل، أو الطعم، أو الاقتيات والادخار وغلبة العيش ـ على اختلاف المذاهب ـ، كان هذا قياس تمثيل وهو القياس الأصولي، ويمكن رده إلى قياس الشمول: وذلك بجعل الذرة حدا أصغر،

---

(١) تقريب الأصول لابن جزي ٣٤٥

(٢) التعريفات للجرجاني ١٨٢

(٣) آداب البحث والمناظرة ٢/ ٦٣

والبر حدا أكبر، والكيل ـ مثلا ـ حدا أوسط، فيقال: الذرة مكيلة، وكل مكيل يحرم فيه الربا، فينتج: الذرة يحرم فيها الربا.

فظهر من هذا أنه يمكن رد أحد القياسين إلى الآخر [1] ، خاصة إذا علمنا أن قياس الشمول لابد أن يستند إلى جزئيات وإلى قياس الغائب على الشاهد لإثبات حكمه العام. بل التحقيق أن كل الأقيسة المنطقية الصحيحة يرجع حاصلها إلى:

١ ـ إما إلى التلازم ـ وهو الشرطي المتصل عند المنطقيين ـ وشرطه: أن وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم، وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم.

٢ ـ وإما إلى التقسيم ـ وهو الشرطي المنفصل عند المنطقيين ـ وله صور متعددة وتقسيمات كثيرة تتعب الذهن، وفيها تطويل قد يصرف الإنسان عن العلم المقصود.

بل يمكن رد كل الأقيسة إلى الاقتراني، فلم يبق بعد هذا إلا النظر في مواد الدليل ليعلم هل يفيد الظن أو اليقين، ولا يصح قصره على الشكل فقط [2].

ثم بعد هذا ينظر إلى وجه تضعيفهم لبعض أنواع الأقيسة ، منها :

قياس الغائب على الشاهد (*) : وهو إما أن يكون بجامع الوصف ـ أي العلة ـ أو الشرط أو الدليل أو الحقيقة:

فالجمع بالعلة كقول بعض المثبتة: إذا كان عالما شاهدا معللا بالعلم، لزم طرد ذلك غائبا. والجمع بالشرط نحو: العلم مشروط بالحياة شاهدا، فيجب الحكم بذلك على الغائب. والجمع بالدليل مثل: الإتقان في الشاهد دليل العلم، فيجب طرد ذلك غائبا. والجمع بالحقيقة مثل: حقيقة العالم شاهدا من له علم، فيجب طرد ذلك غائبا.

فهذا القياس قد قدح فيه المتأخرون من المتكلمين لكونه ظنيا، قالوا: والمطلوب في العقليات: العلم، فهو إذن غير مفيد هنا [3]. وهذا يحتاج إلى تفصيل [4]:

بعض ما سمي منه قياسا، ليس على وجهه، فمثلا: الرابع الذي هو الجمع بالحقيقة هذا ليس قياسا، لأنه ثابت باللفظ لغة وبالفطرة، فهو إذن شامل للغائب. وهو ـ أي القياس ـ تصوره أقرب في

---

(١) انظر الرد على المنطقيين ١١٧، وآداب البحث والمناظرة ٨٦/١-٨٧

(٢) انظر الرد على المنطقيين ٢٩٤ و ٢٠٣ و ٣٧٥ و ٣٦٨.

(٣) انظر البرهان للجويني ١/ ١٠٤-١٠٥، ٢/ ٤٩٠، والمحصول للرازي ٣٣٣/٤ -٣٣٤ ونهاية السول ٤/ ٤٢-٤٤ والبحر المحيط للزركشي ٧/ ٨٣

(٤) انظر بيان تلبيس الجهمية ٣١٧/١، ٣٢٦ -٣٢٨، ٢/ ٧٣ -٧٤ وسلم الوصول للمطيعي ٤٣/٤-٤٤

(*) هذه التسمية للمتكلمين ، ويسمى تمثيلاً عند المنطقيين لا قياساً ، وإنما يسمى قياساً عند الفقهاء والأصوليين .

الجامع بالدليل والجامع بالشرط، وأما الجامع الأول فهو مبني على إثبات الأحوال فلا نحتاج إليه.
والتحقيق: أن قياس الغائب على الشاهد إن كانت مواده قطعية ضرورية أفاد العلم والقطع، وإلا أفاد الظن.

على أنه يمكن رد ما ذكروه إلى قياس شمول وتمثيل، بأن يقال مثلا: كل فاعل بالإتقان عالم، والغائب فاعل بإتقان، فهو عالم. أو أن يقال: فلان عالم لأن فعله متقن، وآخر فعله متقن، فهو إذن عالم. وبه يتضح أن قطعيته وظنيته بحسب مواده، لا كما توهم هؤلاء أنه ظني مطلقا.

وعندئذ إن أريد من قياس الغائب على الشاهد المساواة في الحكم فهذا باطل قطعا ـ إن أريد بالغائب الله جل وعلا ـ، وإنما الصحيح استعمال قياس الأولى في حقه، وهذا يذكر فيما يأتي:

استعمال قياس الأولى فيما يتعلق با لله جل وعلا:

لا يجوز استعمال قياس الشمول المنطقي في حق الله تعالى، لأنه قائم على استواء الأفراد في الحكم، ولا قياس تمثيل لأنه يستوي فيه الأصل والفرع، والله جل وعلا لا مثل له كما قال﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى ١١]. وإنما يستعمل في حقه قياس الأولى في الإثبات والتنزيه((مثل أن يقال: كل نقص ينزه عنه مخلوق من المخلوقات، فالخالق تعالى أولى بتنزيهه عنه، وكل كمال مطلق ثبت لموجود من الموجودات، فالخالق تعالى أولى بثبوت الكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه، لأنه سبحانه واجب الوجود، فوجوده أكمل من الوجود الممكن من كل وجه، ولأنه مبدع الممكنات وخالقها، فكل كمال لها فهو منه وهو معطيه، والذي خلق الكمال وأبدعه وأعطاه أحق بأن يكون له الكمال))[1].

وضابط ما سبق أن قياس الأولى في الإثبات يشترط فيه أمر وهو أن يكون الكمال المثبت لا نقص فيه بوجه من الوجوه، ويعرف النقص بوجهين:

أ ـ أن يكون نقصا في نفسه قبيحا، كالظلم والكذب والجهل ونحوه من صفات النقص.

ب ـ أن يكون مستلزما لنقص أو عدم ـ إن كان في ظاهره كمالا ـ فالمستلزم للنقص كالأكل والشرب والولد، فهذه وإن كانت كمالا في المخلوق، لكنها مستلزمة لنقص المتصف بها، لحاجته إليها في بقاء نفسه ونوعه. وأما المستلزم للعدم فهو الوصف بالصفات السلبية التي لا تتضمن مدحا، كما جرى عليه المتكلمون في سلوبهم[2].

وبهذا التفصيل يتضح قياس الأولى في التنزيه، إذ كل نقص وعيب في نفسه ينزه المخلوق عنه،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٧/ ٣٦٢

(٢) انظر المصدر السابق ١/ ٢٩ -٣٠ وبيان تلبيس الجهمية ٢/ ٣٦٠ -٣٦٢.

فالخالق أولى بالتنزيه عنه، فدخل في هذا ما تضمن سلب كمال ما أثبت لله [1]

ومثال قياس الأولى في الإثبات قول الرسول ﷺ لأصحابه:((أترون هذه المرأة طارحة ولدها في النار ؟ قلنا: لا والله وهي تقدر على أن لا تطرحه، فقال رسول الله ﷺ: لله أرحم بعباده من هذه بولدها))[2]

ومثال قياس الأولى في التنزيه: قول الله تعالى:﴿ ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم من ما ملكت أيمانكم من شركاء في ما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون﴾ [الروم ٢٨]

وحاصل المثل ـ وهو قياس أولى ـ: أنه أيها المشركون إذا كنتم لا ترضون لأنفسكم مشاركة مماليككم لكم فيما رزقكم الله من أموال، بل تمتنعون أن يكونوا لكم نظراء، فكيف ترضون أن تجعلوا المخلوقين والمملوكين شركاء لي يدعون ويعبدون كما أدعى وأعبد ؟ فالخالق أولى بأن تنزهوه مما نزهتم عنه أنفسكم.

وهذا القياس ـ أعني قياس الأولى ـ قال به الأئمة منهم الإمام أحمد في رسالته الرد على الزنادقة والجهمية [3]. ومما قاله:((ومن الاعتبار في ذلك: لو أن رجلا كان في يديه قدح من قوارير صاف، وفيه شراب صاف، كان بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح من غير أن يكون ابن آدم في القدح، فالله:﴿ وله المثل الأعلى﴾ [الروم ٢٧] قد أحاط بجميع خلقه من غير أن يكون في شيء من خلقه.))[4]. وبه يعلم بطلان ما نسبه بعض الأصوليين [5] إلى الإمام أحمد من إنكار القياس العقلي، فإن الإمام أحمد لا ينكر قياس الأولى في حق الله، وإنما ينكر غيره من أنواع الأقيسة المستلزمة لتشبيه الله بخلقه، وينكر معارضة النصوص بالقياس، إذ كل قياس خالف نصا صحيحا صريحا لا يكون إلا فاسدا.

وما أحسن ما وصف به أبو حامد الغزالي قياسات المتكلمين بقوله:((وأكثر قياسات المتكلمين والفقهاء مبنية على مقدمات مشهورة يسلمونها بمجرد الشهرة، فلذلك ترى أقيستهم تنتج نتائج متناقضة، فيتحيرون فيها))[6].

---

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٩-٣٠

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ٢١٠٩/٤ كتاب التوبة باب في سعة رحمة الله رقم: ٢٧٥٤.

(٣) انظر فيه ٣٨-٣٩، وانظر بيان تلبيس الجهمية ١/ ٢٤٧ - ٢٤٨، ٣٢٧، ٥٤٣/٢ -٥٤٦

(٤) الرد على الزنادقة والجهمية ص ٣٩، وانظر شرح هذا الكلام عند شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية ٥٤٦/٢.

(٥) انظر العدة لأبي يعلى ١٢٧٣/٤ -١٢٨٠ والبرهان للجويني ٢/ ٤٩١ والتمهيد للكلوذاني ٣/ ٣٦٠ -٣٦٥ والمسودة ٣٦٥ وكشف الأسرار ٤٩٤/٣.

(٦) المستصفى ١٥٢/١. [٤٨/١-٤٩]

أنواع من القياس ذكرها الأصوليون في الاحتجاج بها أو تركها في أصول الدين.

١ ـ السبر والتقسيم :

ويسميه المنطقيون بالقياس الشرطي المنفصل.لكنه عند الأصوليين أحد طرق استنباط علة الحكم الشرعي (أو من طرق الاستدلال). وهو نوعان:

الأول: ما دار بين النفي والإثبات ـ وهو المنحصر ـ وهذا قطعي.

والثاني: أن لا يكون كذلك وهو المنتشر.

والمقصود هنا: النوع الأول والمقصود به حصر الأوصاف وإبطال ما لا يصلح فيتعين ما بقي، ومثاله قول الله تعالى:﴿ أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾ [الطور ٣٥]. قال الزركشي:((فإن هذا تقسيم حاصر، لأنه ممتنع خلقهم من غير خالق خلقهم، وكونهم يخلقون أنفسهم أشد امتناعا، فعلم أن لهم خالقا خلقهم، وهو سبحانه ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ليبين أن هذه الصيغة المستدل بها بطريقة بديهية لا يمكن إنكارها))[١]

٢ ـ قياس الطرد والعكس:

((فإن القياس نوعان؛ قياس طرد يقتضي إثبات الحكم في الفرع لثبوت علة الأصل فيه، وقياس عكس يقتضي نفي الحكم عن الفرع لنفي علة الحكم فيه))[٢].

أما النوع الأول: وهو قياس الطرد فمثاله في قول الله جل وعلا﴿ إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾ [آل عمران ٥٩]، وبيانه بإيجاز: أن((آدم وعيسى نظيران، يجمعهما المعنى الذي يصح تعليق الإيجاد والخلق به))[٣].

ومنه قول الله تعالى:﴿ قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾ [آل عمران: ١٣٧]. وبيانه:((... هم الأصل، وأنتم الفرع، والعلة الجامعة: التكذيب، والحكم: الهلاك))[٤].

ويلتحق بقياس طرد العلة ما يسمى **بقياس الدلالة** وهو:((الجمع بين الأصل والفرع بدليل العلة

---

(١) البحر المحيط للزركشي ٢٨٣/٧، وانظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٥٩/٥، وأضواء البيان ٣٦٩/٤ - ٣٧٠.

(٢) أعلام الموقعين: ١٦٠/١ وانظر شرح الكوكب المنير: ٨/٤، ٢١٩، وحاشية البناني على شرح المحلي ٣٤٣/٢، والمسودة ٤٢٥ وفواتح الرحموت: ٢٤٧/٢ وتيسير التحرير ٢٧١/٣.

(٣) أعلام الموقعين: ١٣٤/١، وانظر جامع البيان للطبري: ٢٩٥/٣/٣، ومعالم التنزيل للبغوي: ٤٧/٢، وتفسير القرآن لابن كثير: ٣٦٧/١، وروح المعاني للآلوسي: ١٨٧/٣.

(٤) أعلام الموقعين: ١٣٤/١.

وملزومها))(١). ومن أمثلته: ما قاله الله تعالى في البعث:﴿ ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة، فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن الذي أحياها لمحيي الموتى إنه على كل شيء قدير﴾ [فصلت ٣٩]، ووجه القياس فيها بينه ابن القيم بقوله:((فدل سبحانه عباده بما أراهم من الإحياء الذي تحققوه وشاهدوه على الإحياء الذي استبعدوه، وذلك قياس إحياء على إحياء واعتبار الشيء بنظيره، والعلة الموجبة هي عموم قدرته سبحانه وكمال حكمته، وإحياء الأرض دليل العلة))(٢).

وقد ذكر ابن القيم في هذا الموضع أدلة كثيرة، كلها تتعلق بالبعث (٣).

أما قياس العكس، والمراد به كما تقدم إثبات نقيض الحكم في غيره لافتراقهما في علة الحكم، وهذا يسميه المنطقيون بالشرطي المتصل المستثنى فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم.(٤)

فمثاله في التوحيد (٥) قول الله تعالى:﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء ٢٢]. أي لو كان في السموات والأرض آلهة ـ كما يقول المشركون ـ تحق لها العبادة، لكانت لها أوصاف الربوبية من الملك والسيادة والتدبير والقهر والغلبة، فلو وجدت آلهة لأدى ذلك إلى فساد السموات والأرض لوقوع التنازع ولابد، لكن لما لم تفسدا دل على بطلانها وانفراد الله جل وعلا بالألوهية لما له من صفات الكمال والربوبية.(*)

ومثاله في النبوات (٦) قوله تعالى عن القرآن:﴿ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ [النساء ٨٢]، أي لو كان القرآن من عند غير الله لحصل فيه الاختلاف في الأخبار والأوامر والنواهي، لأن سمة المخلوق الضعف والقصور والجهل والهوى، فلما لم يوجد فيه ذلك، دل على أنه من عند الله العليم الخبير الحكيم، فدل ذلك على صدق النبي ﷺ في نبوته لمجيئه بما يعجز عنه كل مخلوق.

مع ملاحظة أن نظم الأدلة في القرآن والسنة ليس مبنياً على التطويل والتعقيد كما في علم المنطق.

وإذ قد ذكر ما هو صحيح من القياس، فلينظر إلى قياس من الأقيسة الفاسدة التي حكاها الله عن المبطلين، ثم يذكر بعده قياس من قياسات المتكلمين التي عطلوا بها نصوص الكتاب والسنة:

---

(١) المصدر نفسه: ١٣٨/١ وانظر إحكام الفصول: ٥٥١، وشرح العضد: ٢٠٥/٢، وحاشية البناني: ٣٤١/٢، وتيسير التحرير: ٢٧٥/٣، وشرح الكوكب المنير: ٧/٤، وفواتح الرحموت: ٣٢٠/٢.

(٢) أعلام الموقعين: ١٣٩/١. وانظر جامع البيان للطبري: ٢٤/١٢ /١٢٢.

(٣) انظر أعلام الموقعين: ١٣٩/١ ـ ١٤٨.

(٤) انظر البحر المحيط للزركشي ٦٠/٧، وآداب البحث والمناظرة ٨٥/٢.

(٥) انظر البحر المحيط ٦١/٧ وشرح الكوكب المنير ٤٠١/٤ .وقد ذكر ابن القيم أمثلة كثيرة في هذا النوع في كتابه أعلام الموقعين: ١٦٠/١ ـ ١٦٢، ١٨١ ـ ١٨٢، ١٨٧.

(٦) انظر البحر المحيط للزركشي: ٦١/٧ و شرح الكوكب المنير: ٤/ ٤٠٠.

(*) يلاحظ أن المتكلمين استدلوا بهذه الآية على نفي الشركة في الربوبية ـ أي أنه ليس للعالم خالقان ـ واضطروا إلى تأويل الفساد بامتناع الوجود ، وهذا خطأ من جهة أن الآية فيها نفي الشركة في الألوهية المستلزم لنفي الشركة في الربوبية دون عكس ، ومعنى الفساد فيها هو عدم الصلاح الحادث من مخالفة الأوامر والنواهي ، ويؤكده [illegible]

أ ـ قياس الشبه:

قال ابن القيم:((وأما قياس الشبه فلم يحكه الله سبحانه إلا عن المبطلين))[1]. واختلفت عبارات الأصوليين في تعريفه، ويرجع حاصلها إلى أنه ، فهو في مرتبة بين الطردي [2] والمناسب، فمن حيث إنه لم تتحقق فيه المناسبة أشبه الطردي، ومن حيث إنه لم يتحقق فيه انتفاؤها أشبه المناسب.[3] وأبعده عن الصواب: ما كان الشبه فيه في الصورة.ولعله الذي ينطبق عليه كلام ابن القيم، ومن أمثلته:

١ ـ قال الله تعالى:﴿ إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم فادعوهم فليستجيبوا لكم إن كنتم صادقين﴾ [الأعراف ١٩٤] قال ابن القيم:((فبين سبحانه أن هذه الأصنام أشباح وصور خالية من صفات الإلاهية، وأن المعنى المعتبر معدوم فيها، وأنها لو دعيت لم تجب، فهي صور خالية عن أوصاف ومعان تقتضي عبادتها، وزاد هذا تقريرا بقوله:﴿ ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها أم لهم أعين يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون بها قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون فلا تنظرون﴾ [الأعراف ١٩٥]، أي: أن جميع ما لهذه الأصنام من الأعضاء التي نحتتها أيديكم إنما هي صور عاطلة عن حقائقها وصفاتها، لأن المعنى المراد المختص بالرجل هو مشيها، وهو معدوم في هذه الرجل، والمعنى المختص باليد هو بطشها، وهو معدوم في هذه اليد، والمراد بالعين: إبصارها، وهو معدوم في هذه العين، ومن الأذن سمعها، وهو معدوم فيها، والصور في ذلك كله ثابتة موجودة، وكلها فارغة خالية عن الأوصاف والمعاني، فاستوى وجودها وعدمها، وهذا كله مدحض لقياس الشبه الخالي عن العلة المؤثرة والوصف المقتضي للحكم. والله أعلم.))[4] .

٢ ـ ومنه ما قال الله عنه في إنكار الكفار لنبوة البشر:﴿ ما نراك إلا بشراً مثلنا﴾ [هود ٢٧]. قال ابن القيم:((فاعتبروا صورة مجرد الآدمية وشبه المجانسة فيها، واستدلوا بذلك على أن حكم أحد الشبهين حكم الآخر؛ فكما لا نكون نحن رسلا فكذلك أنتم، فإذا تساوينا في هذا الشبه فأنتم مثلنا، لا مزية لكم علينا.[ويدل على بطلانه الواقع وهو:] فإن الواقع من التخصيص والتفضيل وجعل بعض هذا النوع شريفا وبعضه دنيا، وبعضه مرؤوسا وبعضه رئيسا، وبعضه ملكا وبعضه سوقة، يبطل هذا القياس كما أشار سبحانه إلى ذلك في قوله:﴿ أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم

---

(١) أعلام الموقعين: ١٤٨/١.

(٢) والمراد به: مقارنة الحكم للوصف بلا مناسبة، انظر شرح الكوكب المنير: ١٩٥/٤.

(٣) انظر الإحكام للآمدي: ٤/٤ . وشرح تنقيح الفصول: ٣٩٤، وتقريب الوصول: ٣٥٧، وشرح الكوكب المنير: ١٨٧/٤، وتيسير التحرير: ٥٣/٤، ومذكرة أصول الفقه للشنقيطي: ٢٦٥.

(٤) أعلام الموقعين: ١٥٠/١. وانظر مثالا آخر له في ٨٣/١.

معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون﴾ [الزخرف ٣٢]... وأجابت الرسل عن هذا السؤال بقولهم:﴿ إن نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده﴾ [إبراهيم ١١]... وأجاب الله سبحانه عنه بقوله:﴿ الله أعلم حيث يجعل رسالته﴾ [الأنعام ١٢٤]...))[١].

ب ـ مثال لقياس من أقيسة المتكلمين المؤدية إلى تعطيل الصفات:

قال أبو حامد الغزالي: ـ في مثال للقياس الاستثنائي المنطقي ـ وهو بمعنى تسليم نقيض اللازم لينتج نقيض المقدم. فقال:((لو كان الباري ـ سبحانه وتعالى ـ مستقرا على العرش لكان إما مساويا للعرش أو أكبر أو أصغر، وكل ذلك محال، وما يفضي إليه محال، وهذا يفضي إلى المحال، فهو إذاً محال))[٢].

والرد:

أولا: هذا القياس أورد مقابل سبعة نصوص دالة على استواء الله على العرش، فيكون تكذيبا للقرآن، وكل ما كان كذلك كان مردودا.

ثانيا: قولك:((كل ذلك محال)) لم تبين لنا وجه استحالة التقديرات الثلاثة وهي:((إما أن يكون مساويا للعرش أو أكبر أو أصغر))ولما لم يتم ذلك كان الدليل ناقصا، وسيأتي إن شاء الله قياس آخر يبين فيه وجه الاستحالة.

وعندئذ يقال لك: التقديرات الثلاثة المذكورة محاولة للدخول في معرفة الكيفية، وهذا سؤال ممنوع بالإجماع وبدلالة الكتاب والسنة والعقل.

على أنا نختار أن الله أكبر من كل شيء ذاتا وصفات، فالله أكبر من كل شيء مع غاية الكمال ونقطع الطمع عن معرفة الحد له في ذلك [٣].

ثم قال الغزالي في موضع آخر مبينا وجه الاستحالة:((الباري ـ تعالى ـ إن كان على العرش، إما مساو، أو أكبر، أو أصغر، وكل مساو وأصغر وأكبر مقدر، وكل مقدر فإما أن يكون جسما أو لا يكون جسما، وباطل ألا يكون جسما، فثبت أنه جسم، فيلزم أن يكون الباري ـ تعالى ـ جسما، ومحال أن يكون جسما، فمحال أن يكون على العرش))[٤]

فهذا الاستدلال من الغزالي مركب من عدة أقيسة، وهي مبنية على أن الله لو كان على العرش

---

(١) المصدر نفسه: ١٤٩/١.

(٢) المستصفى للغزالي ١٢٧/١ [٤١/١]

(٣) انظر: الرد على بشر المريسي للدارمي ٨٥، ٢٣-٢٤. وبيان تلبيس الجهمية ٢/ ١٥٦ -١٦٠، و١١٧/٢-١١٩ وسير أعلام النبلاء ٢٠/٨٥-٨٦.

(٤) المستصفى للغزالي: ١٦٠/١ [٥١/١]

لكان جسما، لأن كل مستو لابد أن يكون له مقدار، فظهر من هذا النظم أن وجه الاستحالة من الاستواء على العرش: لزوم إثبات الجسمية له.

وعندئذ يطالب ببيان معنى الجسم، فإن أريد بالجسم: القائم بنفسه المتصف بصفات الكمال ويشار إليه في علاه، فأي استحالة في هذا ؟ بل هو الموافق للشرع والفطرة. وإن أريد غير هذا من المعاني السيئة كالقول بأنه مركب من الجواهر ونحو ذلك، فهذا معنى سيئ، ينفى عن الله، ويجب وصف الله بما وصف به نفسه، فنصفه بأنه القيوم الغني، فهو قائم بنفسه وقائم على شئون خلقه بالتدبير، غني بنفسه، لا يحتاج إلى غيره بما له من صفات الكمال.

ثم إن هؤلاء المتكلمين يسألون عن معنى قيام الله بنفسه، هل يلزم منه إثبات الجسمية لله ؟ وقد ذكر((أن بعضهم أورد هذا على أبي إسحاق الإسفراييني، ففر إلى قوله: أنا أعني بقولي: قائم بنفسه أنه غير قائم بغيره ! وهذا عجب ! فإنه إذا كان موجودا، والموجود إما قائم بنفسه وإما قائم بغيره، فقوله: غير قائم بغيره إنما حاصله أنه قائم بنفسه، فحاصل جوابه: إنما يعنى بقوله: قائم بنفسه أنه قائم بنفسه))[1] فظاهر أنه فر من التزام كونه جوهرا فضلا عن الجسم المتركب من الجواهر ـ على حد اصطلاحهم ـ.

وعندئذ يلزمهم أحد أمرين على قاعدتهم: إما أن يكون جوهرا ـ بل جوهرا فردا وهو أصغر شيء ـ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ـ وإما أن يكون عدما غير موجود، لأنهم التزموا أنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا عن يمينه ولا عن شماله، ولا فوقه ولا تحته، علما بأنه لا يوجد إلا الخالق والمخلوق، فلزم عقلا وفطرة وشرعا أن يكون الله لما خلق الخلق: إما أن يكون خلقهم داخل ذاته وإما خارجه؛ فالأول ممنوع، وعلى الثاني: إما أن يكون هو أعلا منهم أو العكس، فالثاني يستلزم النقص، فتعين أن يكون أعلا منهم [2].

ثم إن غاية قياس الغزالي مبني على الاستقراء، وهو أن كل مستو يكون جسما، وهو لم يبين لنا كيف تم له ذلك، على أنه يلزمه مثل هذا في كل ما يثبته من الصفات، فهو ــ مثلا ــ يثبت أن الله فاعل ـ أي خالق صانع رازق.. إلخ، فعندئذ يرد عليه ما أورده من إشكال فلا يجيب إلا بأن هذا استقراء ناقص. والعجب أن الغزالي نفسه أورد هذا الإشكال وأجاب عنه فقال:((ولهذا غلط من قال: إن صانع العالم جسم، لأنه قال: كل فاعل جسم، وصانع العالم فاعل، فهو إذن جسم، فقيل له: لم

---

(١) القائد إلى تصحيح العقائد للمعلمي ٢١٣.

(٢) انظر التدمرية لشيخ الإسلام ابن تيمية ٦٤، ١١٥، وشرح الطحاوية ٣٢٥، وشرح النونية للهراس ١/ ١٧٦-١٧٧.

قلت: إن كل فاعل جسم ؟ فيقول: لأني تصفحت الفاعلين من خياط وبناء وإسكاف وحجام وحداد وغيرهم، فوجدتهم أجساما. فيقال: وهل تصفحت صانع العالم أم لا ؟ فإن لم تتصفحه، فقد تصفحت البعض دون الكل، فوجدت بعض الفاعلين جسما، فصارت المقدمة الثانية خاصة لا تنتج، وإن تصفحت الباري فكيف وجدته ؟ فإن قلت: وجدته جسما، فهو محل النزاع، فكيف أدخلته في المقدمة ؟ فثبت بهذا أن الاستقراء إن كان تاما، رجع إلى النظم الأول، وصلح للقطعيات.))[1]

فظهر من هذا أن المتكلمين يقررون شيئا في موضع ويذكرون في موضع آخر ما ينقض كلامهم الأول، وما ذاك إلا لاتباعهم ما ذمه السلف من علم الكلام، وإدخالهم علوم الفلاسفة التي أخطأوا فيها ونتج منها شر مستطير.

تحذير الأئمة من علم الكلام وأهله ، وتراجع بعض المتكلمين من علم الكلام :

وقد حذر الأئمة الأعلام من الكلام وأهله، ومن ذلك :

قال ابن خويزمنداد [2] مبينا أهل الأهواء الذين يجب الحذر منهم:((أهل الأهواء عند مالك وسائر أصحابنا هم أهل الكلام، فكل متكلم فهو من أهل الأهواء والبدع أشعريا كان أو غير أشعري))[3]

وقال الإمام الشافعي:((والله لأن يبتلى المرء بكل ما نهى الله عنه ما عدا الشرك به، خير له من النظر في الكلام))[4]

وقال الإمام أحمد:((من تعاطى الكلام لم يفلح، ومن تعاطى الكلام لم يخل من أن يتجهم))[5].

ثم إن أهل الكلام مع كثرة تناقضهم، قد أظهروا حيرتهم في كثير من مسائلهم، ورجع فحولهم عما أخذوه من علم الكلام، فمن ذلك:

١ ـ قول الجويني:((قرأت خمسين ألفا في خمسين ألفا، ثم خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها وعلومهم الظاهرة، وركبت البحر الخضم، وغصت في الذي نهى أهل الإسلام، كل ذلك في طلب الحق، وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد، والآن فقد رجعت إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز. فإن لم يدركن الحق بلطيف بره فأموت على دين العجائز ويختم عاقبة أمري عند الرحيل

---

(١) المستصفى للغزالي ١/١٦٢ ـ ١٦٣ [١/٥١-٥٢]

(٢) محمد بن أحمد (ابن عبد الله) وقيل (ابن علي) بن إسحاق بن خويزمنداد البصري المالكي، تفقه على الأبهري، وعاش في القرن الرابع، له كتاب في أصول الفقه وشرح على موطأ الإمام مالك، انظر الديباج المذهب ٢/٢٢٩، ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٨/ ٢٨٠.

(٣) نقله ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١١٧.

(٤) رواه عنه ابن بطة في الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية: ٢/٥٣٦ رقم: ٦٦٦ الكتاب الأول.

(٥) المصدر نفسه ٢/٥٣٨ رقم: ٦٧٤

على كلمة الإخلاص لا إله إلا الله، فالويل لابن الجويني))[1]

٢ ـ وأبو حامد الغزالي بعد أن تعمق في علم الكلام ومر بالفلسفة ثم درس الباطنية، وجد نفسه عاطلا عن العلوم، فقال:((فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس، حاولت لذلك علاجا فلم يتيسر، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل، ولم يكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية، فإذا لم تكن مسلمة، لم يمكن تركيب الدليل، فأعضل هذا الداء، ودام قريبا من شهرين، أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض))[2]

٣ ـ وقول الشهرستاني:

((لقد طفتُ في تلك المعاهد كلها ... وسيرتُ طَرْفِيْ بين تلك المعالم

فَلَمْ أَرَ إلا واضعاً كَفَّ حـائِرٍ ... على ذَقْنٍ أو قـارعاً سِنَّ نادمِ

[إلى أن قال] فعليكم بدين العجائز فإنه من أسنى الجوائز))[3] .

٤ ـ والرازي قد كان كثير الانتقال في المسائل لدقة الأمور واشتباهها، وقد قال:

نهايةُ إقـدامُ العقولِ عِقالُ ... وأكثـرُ سعي العالمين ضلال

وأرواحنا في عقلة من جسومنا ... وحـاصل دنيانا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا [4]

وقال: (يا ليتني لم أشتغل بعلم الكلام وبكى، وروي عنه أنه قال: لقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فلم أجد تروي غليلا ولا تشفي عليلا، ورأيت أصح الطرق طريقة القرآن: أقرأ في التنزيه:﴿ والله الغني وأنتم الفقراء﴾ [محمد ٣٨] وقوله تعالى﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى ١١] و﴿ قل هو الله أحد﴾ [الإخلاص ١]، وأقرأ في الإثبات:﴿ الرحمن على العرش استوى﴾ [طه ٥]،﴿ يخافون ربهم من فوقهم﴾ [النحل ٥٠]،﴿ إليه يصعد الكلم الطيب﴾ [فاطر ١٠] ، وأقرأ أن الكل من الله قوله﴿ قل كل من عند الله﴾ [النساء ٧٨]، ثم قال: وأقول من صميم القلب من داخل الروح: إني مقر بأن كل ما هو الأكمل الأفضل الأعظم الأجل فهو لك، وكل ما هو عيب

---

(١) المنتظم لابن الجوزي ١٩/٩. وانظر سير أعلام النبلاء ٤٧/١٨ و طبقات السبكي ١٨٥/٥.

(٢) المنقذ من الضلال للغزالي ٣٠.

(٣) نهاية الإقدام للشهرستاني ٤

(٤) عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ٤٦٨، وانظر: وفيات الأعيان ٤/ ٢٥٠، والبداية والنهاية ٦١/١٣، وشذرات الذهب ٢٢/٥، فكلهم أوردوا هذا الشعر، وورد في المراجع الثلاثة الأخيرة (وحشة) بدل (عقلة).

ونقص فأنت منزه عنه))[1].

٥ ـ قال ابن واصل الحموي [2] :((أستلقي على قفاي وأضع الملحفة على نصف وجهي، ثم أذكر المقالات وحجج هؤلاء وهؤلاء، واعتراض هؤلاء وهؤلاء، حتى يطلع الفجر ولم يترجح عندي شيء))[3] .

---

(١) شذرات الذهب ٥/٢١-٢٢، وأورد ابن كثير جزءا من هذا الكلام في البداية والنهاية ٦١/١٣.

(٢) محمد بن سالم بن نصر الله المازني التميمي، فقيه شافعي، أصولي متكلم منطقي، له ملخص الأربعين للرازي، وهداية الألباب في المنطق. ولد سنة ٦٠٤ هـ وتوفي سنة ٦٩٧ هـ. انظر طبقات الشافعية للأسنوي: ١٨٥/١، ومعجم المؤلفين ١٧/١٠ -١٨.

(٣) نقله عنه شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع فتاويه: ٤/ ٢٨.

الفصل الثاني

فهم الأدلة بحسب المعنى المراد والاستعمال

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول: المجاز من حيث الإثبات والمنع وآثاره.

المبحث الثاني: المتشابه.

المبحث الثالث: التأويل.

المبحث الأول

المجاز من حيث الإثبات والمنع وآثاره.

المطلب الأول

المجاز من حيث الإثبات والمنع.

أولاً: تعريفه عند القائلين به فهو: (مفعل) من الجواز بمعنى العبور والانتقال(1).

ومرادهم به وبخاصة الأصوليين(2):

((الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح به التخاطب، على وجه يصح، مع قرينة عدم إرادته)) (3).

فقوله:((الكلمة المستعملة)) احتراز عن المهمل، وعن اللفظ قبل الاستعمال فهو عندهم لا حقيقة ولا مجاز، وفي تعبيره بالكلمة ما يشير إلى أن المجاز من عوارض اللفظ والكلمة لا المعاني.

وقوله((في غير ما وضعت له)) يريد أنها استعملت على غير وضعها الأول، فهذا احتراز عن الحقيقة، لأنها مستعملة في وضعها الأول.

وقوله((في اصطلاح به التخاطب)) فيه مراعاة الاصطلاحات حسب الفنون، فقد تكون الكلمة مجازاً لغة، وهي بحسب اصطلاح آخرين حقيقة عرفية، وهكذا.

وقوله:((على وجه يصح)) قد يريد به العلاقة - وهي عند الأصوليين المشابهة-.

وقوله:((مع قرينة عدم إرادته)) فيه اشتراط وجود القرينة المانعة من إرادة الحقيقة، فهذا القيد يخرج الحقيقة.

وقد ذكر الأصوليون أن المذاهب في إثبات المجاز ونفيه ثلاثة(4):

---

(1) انظر: لسان العرب ٤١٦/٢، والمعجم الوسيط ١٤٦/١ مادة (جوز).

(2) وإنما عبرت بالأصوليين خاصة ؛ لأن بحث الأصوليين غالباً عن المجاز المفرد -وهو الذي ينطبق عليه التعريف أعلاه-. وقليل منهم من ذكر المجاز المركب كالبيضاوي وشارح كتابه الإسنوي في نهاية السول ١٦٢/٢ بل أنكره ابن الحاجب في مختصره ٢٠٤/١، فالمجاز المفرد هو الذي يحكون فيه اختيار أكثرهم، ثم لهم اختلاف قوي في مسائل من المجاز كما في حمل اللفظ على حقيقته ومجازه معاً، وكحمل المشترك المجازي على معنييه الحقيقي والمجازي، أو على مجازيه، أو على حقيقته، علماً بأنهم ذكروا ضمن علاقات المجاز ما لا يرتضيه البيانيون أو أكثرهم -كما سيتضح خلال المناقشات إن شاء الله.

وانظر: البحر المحيط ٩٠/٣، ومنع جواز المجاز ص٥٠.

(3) هذا تعريف القزويني في الإيضاح ص٣٩٤، وانظر نحوه لابن الحاجب ١٨٦/١ (مع شرحه بيان المختصر).

(4) انظر: الإحكام للآمدي ٤٥/١، ٤٧، وغيره، لكن الزركشي في البحر ٥٠/١ أوصلها إلى خمسة مذاهب.

١- **المذهب الأول**: إثبات المجاز في اللغة والقرآن.

ونسب هذا المذهب إلى الجمهور، فقال الآمدي((اختلف الأصوليون في اشتمال اللغة على الأسماء المجازية، فنفاه الأستاذ أبو إسحاق ومن تابعه، وأثبته الباقون وهو الحق)) . حتى قال:((كيف وأن أهل الأعصار لم تزل تتناقل في أقوالها وكتبها عن أهل الوضع تسمية هذا حقيقة، وهذا مجاز))[1].وقال:((اختلفوا في دخول الأسماء المجازية في كلام الله تعالى، فنفاه أهل الظاهر وأثبته الباقون)) [2].

٢- **المذهب الثاني**: إثبات المجاز في اللغة دون القرآن.

ونسبه الأصوليون إلى الرافضة، وبعض الظاهرية.

٣-**المذهب الثالث**: منع المجاز مطلقاً.

ونسبه الأصوليون إلى الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية[3] وابن القيم[4] ومحمد الأمين الشنقيطي[5] وغيرهم.

وظاهر من حكاية الخلاف أنه يوجد مذهبان متقابلان، مذهب المانعين مطلقاً ومذهب المثبتين مطلقاً، ثم مذهب متوسط بينهما، ولنبدأ المناقشة للمذهبين المتقابلين:

أولاً: أدلة المثبتين مطلقاً مع المناقشة:

[١]((حجة المثبتين أنه قد ثبت إطلاق أهل اللغة اسم الأسد على الإنسان الشجاع، والحمار على الإنسان البليد، وقولهم ظهر الطريق ومتنها... وإطلاق هذه الأسماء لغة مما لا ينكر إلا عن عناد:

أ- وعند ذلك: فإما أن يقال: إن هذه الأسماء حقيقة في هذه الصور، أو مجازية -لاستحالة خلو الأسماء اللغوية عنهما ما سوى الوضع الأول...-، لا جائز أن يقال بكونهما حقيقة فيها، لأنها حقيقة فيما سواها بالاتفاق ؛ فإن لفظ الأسد حقيقة في السبع، والحمار في البهيمة، والظهر والمتن... في الأعضاء المخصوصة بالحيوان...

ب - وعند ذلك: فلو كانت هذه الأسماء حقيقة فيما ذكر من الصور ؛ لكان اللفظ مشتركاً، ولو كان مشتركاً لما سبق إلى الفهم عند إطلاق هذه الألفاظ البعض دون البعض، ضرورة التساوي في

---

(١) الإحكام -للآمدي- ٤٥/١.

(٢) الإحكام -للآمدي- ٤٧/١.

(٣) ذكره في الإيمان - ضمن مجموع الفتاوى ٩٦/٧.

(٤) في الصواعق المرسلة - انظر مختصره ٢٧١/٢ فما بعدها.

(٥) انظر: رسالة منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز. وقد نص على منعه في اللغة كذلك ص٨.

الدلالة الحقيقية، ولا شك أن السابق إلى الفهم من إطلاق لفظ الأسد إنما هو السبع... وكذلك في باقي الصور)) [1].

وقبل مناقشة هذا الدليل يناقش فيما ادعاه مما نقلناه عنه سابقاً من أن أهل الأعصار لم تزل تتناقل هذا المصطلح بعد أن صدَّر كلامه بقوله:((اختلف الأصوليون...)) فإن هذه الدعوى ممنوعة. وذلك لما يلي:

١- إن كان المقصود بالأصوليين: أكثر المصنفين في أصول الفقه من أهل الكلام والرأي، فإنه((لا ريب أن هذا التقسيم موجود في كتب المعتزلة، ومن أخذ عنهم وشابههم)) [2] كالأشعرية والماتريدية.

٢- وإن كان المقصود بالأصوليين ما يتناول المجتهدين من الصحابة والأئمة المتبوعين الذين معرفتهم بالأصول سليقة، فهذا ينازع فيه، فإنه لن يستطيع حكاية هذا المذهب عن أحد منهم، فإنه مذهب لم يظهر إلا في أواخر القرن الثالث، ثم اشتهر في القرن الرابع[3].

وقد ينقل بعضهم[4] عن الإمام أحمد قوله:((أما قوله: ﴿إنا معكم﴾ [الشعراء ١٥] فهذا في مجاز اللغة)) [5].

وجوابه من وجهين [6]:

الأول: قوله((في مجاز اللغة)) لم يرد به المجاز بمعنى العبور والانتقال الذي أخذ منه المجاز المصطلح عليه، وإنما مراده الجواز الذي هو ضد الممتنع، ولذلك قال بعد كلامه هذا مباشرة:((وأما قوله: ﴿إنني معكما أسمع وأرى﴾ [سورة طه ٤٦]، فهو جائز في اللغة)) [7]

الثاني: إنه معارض برواية أخرى أنه ليس في القرآن مجاز[8].

وفي الجملة كل من ورد عنه من الأئمة المتقدمين من أهل اللغة من استعمال كلمة المجاز، فليس مقصوده المجاز المتعارف عليه عند البيانيين، وأول من يذكر عنه التلفظ بها: أبو عبيدة معمر بن المثنى

---

(١) الإحكام -للآمدي- ١/٤٥.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٠/٤٠٤.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٧/٨٨، ٢٠/٤٠٢-٤٠٣، ويظهر أن الجاحظ المعتزلي (ت ٢٥٥ هـ) هو أول من بدأ فكرة القول بالمجاز، فانظر الحيوان له: ٤/٢٧٣، والبيان والتبيين: ١/١٥٣.

(٤) انظر: العدة -لأبي يعلى- ٢/٦٩٥، والمسودة ص١٦٤.

(٥) الرد على الزنادقة والجهمية ص١٨.

(٦) انظر: مجموع الفتاوى ٧/٨٩.

(٧) الرد على الزنادقة والجهمية ص١٩.

(٨) انظر: العدة -لأبي يعلى- ٢/٦٩٥، والمسودة ص١٦٤-١٦٥، وشرح الكوكب المنير ١/١٩٢.

(ت٢٠٩هـ)، ومراده غير مراد المتأخرين، بدليل أنه قال في تفسير قول الله تعالى:﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم﴾ [المائدة ٢] مجازه: ولا يحملنكم ولا يعدينكم)) [١].

وقد وجد من المتأخرين من نازع شيخ الإسلام في عدم ظهور المجاز إلا في نهاية القرن الثالث، ومن هؤلاء: المطعني .

إذ يرى أن المجاز ظهر في القرن الثاني، واستند إلى كلمات لأبي زيد القرشي مفادها: التكلم بالمجاز وزعم أنه قد توفي سنة (١٧٠ هـ)، ورجح هذا لروايته عن المفضل بن محمد الضبي (ت ١٦٨ هـ) [٢].

والجواب:

١ ـ إن المطعني قد قلد غيره في هذا التحديد الزمني، علماً بأنه قد أقر بأنه لا يعرف عن أبي زيد القرشي شيئا سوى ما كان عن طريق كتابه الجمهرة [٣]، فهو مجهول الحال.

٢ ـ ثم إنه يمكن التوصل إلى تاريخ وفاته بطريقة تقديرية معتبرة، تقرب إلى الصواب، وذلك عن طريق الطبقات ـ والطبقة حددت بالأربعين سنة [٤]، وبيان ذلك من وجهين:

الوجه الأول: الصواب أن الراوي الذي روى عنه القرشي هو المفضل بن محمد بن عبد الله المحبر بن عبد الرحمن بن عمر بن الخطاب [٥] ، وقد روى المفضل هذا عن أبيه عن جده عن محمد بن إسحاق، ومحمد بن إسحاق توفي سنة (١٥٠هـ) وعليه: فإن الراوي عنه وهو جد المفضل يكون توفي في نحو سنة (١٩٠ هـ)، ووالد المفضل نحو (٢٣٠ هـ) تقريبا، والمفضل نفسه في نحو سنة (٢٧٠ هـ)، وعليه يكون أبو زيد قد توفي نحو سنة (٣١٠هـ) [٦].

الوجه الثاني: إن أسانيد القرشي إلى ابن إسحاق كلها ثلاثية [٧]، وإذا أردنا اعتباره بواحد من

---

(١) مجاز القرآن ١/١٤٧، وانظر أمثلة أخرى في ١/ ١٨٥، ١٩١، ٢٤٧، ٢٥٥، وانظر مجموع الفتاوى ٧/٨٨.

(٢) انظر: المجاز في اللغة والقرآن الكريم للمطعني ١/١٤٧، و٢/٦٤٧.

(٣) انظر المصدر نفسه ١/١٤٧ ـ وانظر جناية التأويل الفاسد ـ رسالة دكتوراة ـ للأخ الشيخ محمد أحمد لوح ١٠٤.

(٤) انظر فتح المغيث للسخاوي: ٣/٣٨٨

(٥) وهذا مرجح لثبوته في أكثر النسخ كما هو مذكور في طبعة جامعة الإمام، وانظر جناية التأويل الفاسد ١٠٥ فيما نقله عن عدد من المحققين لكتاب الجمهرة في طبعات مختلفة، ويؤيده تصريح أبي زيد بالرواية عنه في الجمهرة ص ٣٩.

(٦) انظر هذه النتيجة التي توصل إليها د. علي الهاشمي في تحقيقه للجمهرة ١/٢٥، وهي قوية.

(٧) انظر الجمهرة: ٤١، ٤٣، ٥١. وانظر جناية التأويل الفاسد ص ١٠٨.

أصحاب الكتب الستة، فأقربهم النسائيُّ ــ لأنه روى عن ابن إسحاق بتسعة عشر طريقا ثلاثيا، وواحد رباعي، أما غيره: فمنهم من روى عنه ثلاثيا وثنائيا، فكان على هذا أقربهم النسائي. وهو قد توفي سنة (٣٠٣ هــ).

وعلى هذا فلا يبعد أن يكون أبو زيد القرشي قد أدرك الجاحظ (ت ٢٥٥ هــ) مخترع القول بالمجاز وأخذ عنه [١]، والنتيجة هي:

١ ـ لا يسلم أن المجاز قد ظهر في القرن الثاني الهجري.

٢ ـ قد صح أن المجاز ظهرت بداياته في النصف الثاني من القرن الثالث على أيدي مبتدعة ـ وهم المعتزلة ـ وعنهم أخذ أبو زيد القرشي، ووجوده في القرون المفضلة لا يقتضي مدحه ـ إلا بدليل خاص ـ لوجود منافقين ورؤوس البدعة، فلم يشملهم المدح إجماعا.

ثم نعود بعد هذا لمناقشة دليل الآمدي، وذلك من وجوه:

الوجه الأول: قوله:((وإطلاق هذه الأسماء لغة مما لا ينكر إلا عن عناد)) وهذا حق مسلّم به[٢].

الوجه الثاني: قوله:((إما أن يقال: إن هذه الأسماء حقيقة... أو مجازية)) جوابه هذا الترديد والتقسيم فرع ثبوت المجاز، لأن المعارض يطالب بالفرق بين النوعين أولاً، فإثبات التقسيم بما لا يتفق عليه يُعد مصادرة على المطلوب[٣].

الوجه الثالث: يوجد في كلامك ما يدل على أن التقسيم ليس محصوراً في الحقيقة والمجاز، فإنك قلت:((... الألفاظ الموضوعة أولاً في ابتداء الوضع في اللغة لا توصف بكونها حقيقة ولا مجازاً)) [٤]، وأيضاً إن كثيراً من الأصوليين يصفون اللفظ الواحد بأنه حقيقة ومجاز، كألفاظ العموم المخصوصة، فهي حقيقة باعتبار دلالتها على ما بقي، ومجاز باعتبار سلب دلالتها على ما أخرج منها. وعلى هذا تصير القسمة رباعية فيقال: الكلام إما حقيقة، وإما مجاز، وإما حقيقة ومجاز ، وإما لاحقيقة ولامجاز[٥].

الوجه الرابع: لقد اشترطت في الحقيقة قبل استعمالها: الوضع، فهذا يلزمه:

١- أن تكون اللغة اصطلاحية، وهذا قول لا يعرف أنه قاله أحد قبل أبي هاشم الجبائي[٦] ولا

---

(١) هذه الطريقة سلكها الشيخ محمد أحمد لوح في رسالته: جناية التأويل الفاسد وأثرها على العقيدة ص ١٠٩-١١٠، وهي طريقة قوية جدا.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٤٠٧/٢٠.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٤٠٧/٢٠-٤٠٨.

(٤) الإحكام -للآمدي- ٣٤/١، وانظر: المختصر لابن الحاجب مع شرحه للأصفهاني ٢٠١/١.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى ٤٠٨/٢٠.

(٦) انظر: مجموع الفتاوى ٩٠/٧، وانظر المحصول -للرازي- ١٨٢/١.

يلزم عندئذ إنكار الاستعمال، لأنا نقول: إنها كانت بإلهام.

٢- قد يعترض على هذا بأنا إن سلمنا لكم عدم تقدم الوضع، لكن الاستعمال يدل على الحقيقة[1]، قلنا: الاستعمال ليس هو للفظة بلا قيد، فهي في كل جملة تفيد معنى حقيقياً.

الوجه الخامس: وهو تكميل للقول بأن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له مجاز: الأمثلة التي ذكرها الآمدي من مثل: جناح السفر، وظهر الطريق، هذه الأمثلة لا تقتضي إثبات المجاز، لجواز أن نقول: إن كلمة جناح وطريق، لا تستعمل هكذا مطلقة دون تقييد، فعند تقييدها يتميز معناها، فغاية هذا أن الإضافة ميزت معنى عن معنى كجناح الطائر، وجناح السفر، وكجناح الملائكة، وهذا لو استلزم المجاز، لكانت كل إضافة مجازاً، بل يقتضي أن أي لفظ مركب تركيباً مزجياً أو إسنادياً أو إضافياً يكون مجازاً، وهذا يؤدي إلى أن اللغة كلها مجاز[2]، ومثال ذلك لفظ الرأس والابن، فإذا قيل رأس الإنسان وابن آدم، فهم معنى معين بحسب هذه الإضافة، وإن كان اللفظان قبل الإضافة يفهم منهما معنى كلي، ولكنهما عند الكلام لا يستعملان مطلقين بل لا بد من إضافة أو أي تقييد آخر يخصص المعنى ويحدده، ثم إن تلك الإضافة، لا تمنع من إضافة الكلمتين إلى أي كلمة أخرى، فيقال: رأس المال، وابن الفرس، فهذه الإضافة الجديدة لم تصيِّر الكلمتين مجازاً اتفاقاً، فكذا ما أورده الآمدي من أمثلة[3].

الوجه السادس: قوله:((لا جائز أن يقال بكونها حقيقة فيها، لأنها حقيقة فيما سواها بالاتفاق)) جوابه: هذا مبني على أن تلك الكلمات لم تأت مقيدة، فإنها لما جاءت مقيدة فهم منها معنى حقيقي، وهذا يناظر ما ضرب مثلاً في الوجه الخامس. على أنه لا يستطيع أن يمنع استعمال تلك الكلمات بتلك التقييدات عن العرب، فتكون كلها حقيقة بحسب استعمالها عند العرب، ولا سبيل له بالعلم بالوضع الأول.

الوجه السابع: قوله:((لو كانت هذه الأسماء حقيقة فيما ذكر من الصور، لكان اللفظ مشتركاً)). ههنا سؤال وهو: ما تعني بالمشترك؟ هل تعني به المشترك الخاص -الذي بمعنى اللفظ المفرد الدال على معنيين مختلفين أو أكثر دون معنى مشترك - أو تعني به غير هذا؟

إن أجاب بنعم فالرد عليه بطريقين:

الأول: فإنك قد قلت:((إن كان الاسم واحداً والمسمى مختلفاً، فإما أن يكون موضوعاً على الكل

---

(١) انظر: المجاز في اللغة والقرآن - د. عبد العظيم المطعني- ٧١٨/١.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٤١٢/٢٠-٤١٤.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٩٨/٧-٩٩.

حقيقة بالوضع الأول، أو هو مستعار في بعضها، فإن كان الأول فهو المشترك،... وإن كان الثاني فهو المجاز)) [1] وحينئذ نقول لك:((لا نسلم أن هذه الأسماء إذا كانت حقيقة فيما ذكر من الصور كان اللفظ مشتركاً، وذلك لأن هذا التقسيم إنما يصح في واحد يكون معناه إما واحداً، وإما متعدداً، ونحن لا نسلم أن مورد النزاع داخل فيما ذكرته، فإنما يصح هذا إذا كان اللفظ واحداً في الموضعين، وليس الأمر كذلك، فإن اللفظ المذكور في محل النزاع هو لفظ ظهر الطريق، ومتنها، وجناح السفر ونحو ذلك، وهذا اللفظ ليس له إلا معنى واحد ؛ ليس معناه متعدداً، بل حيث وجد هذا اللفظ كان معناه واحداً كسائر الأسماء)) [2].

فإن قيل: لكن يفهم من لفظ الظهر والمتن والجناح معنى غير المذكور، فجوابه: إن ذلك بحسب التركيب وإرادة المتكلم، فإذا استعمل في موضع على معنى معين، لم يكن استعماله في موضع آخر مجازاً، ككلمة الرسول، فلو قلنا: قال الرسول -ﷺ- بالتعريف انصرف إلى رسول الله محمد بن عبد الله -ﷺ- ولو قرأنا قوله:((كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعَصى فرعون الرسول﴾ [المزمل: ١٥-١٦] فكلمة الرسول هنا تنصرف إلى موسى -عليه الصلاة والسلام- وليست الكلمة هنا مجازاً، فكذا هناك. وعليه فكلمة ظهر ومتن وجناح تكون حقيقة فيما ذكره، ولا تسمى مشتركة[3].

الثاني: إن بعض الناس قد يلتزمون أنه ما من لفظ دال على معنيين في اللغة الواحدة إلا وبينهما قدر مشترك – ولا يستثنى من ذلك إلا الأعلام التي يسمى بها هذا ويسمى بها ذاك- ويعدون أسماء الكواكب كالمشتري وسهيل... ونحوهما: من الأعلام المنقولة لا باعتبار وضع ثان، وعندئذ أمكنهم أن يلتزموا فيما ذكر الآمدي كونها مشتركة، لكنهم يمنعون البطلان لأن اللفظ عندئذ يدل على المعنى بحسب قصد المتكلم وإرادته للمعنى، فليس اللفظ دالا على المعنى بنفسه من غير قصد [4] وأما تلك الأعلام فليست مجازاً، لأن علامات المجاز المميزة له عن الحقيقة لا تغيرها، ولذا احتيج إلى التمييز باسم الأب والجد إذا لزم الأمر.

وبالجملة فإن كلامه مبني على مقدمتين:

الأولى: يلزم الاشتراك.

الثانية: أنه باطل.

---

(١) الإحكام -للآمدي- ١/١٨.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٠/٤٣٥-٤٣٦.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٢٠/٤٢٨، ٤٣٢، ٤٣٦.

(٤) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٠/٤١٦، ٤٢٣.

آحاد الصور عن العرب، وهذا هو القياس عينه الذي نفوه عن اللغة [1].

ثانياً: القرائن: وأرادوا بها: ما يشير إلى المطلوب[2]، فعلى هذا فالقرائن مانعة من إرادة الحقيقة - وهي معنى اللفظ الموضوع له- وتدل على أن الدلالة هي للمعنى المجازي، فالقرائن على هذا رافعة للاحتمالات، وهي إما حالية وإما مقالية وإما عقلية[3].

ويلاحظ أمران هنا:

الأول: إن بعض التراكيب - مما يدعون فيه المجاز- ليست فيها احتمالات حتى يظن أن القرينة رافعة لها، وذلك في مثل:((بنى الأمير المدينة)) فالمتبادر إلى الفهم أنه أمر ووجَّه بالتنفيذ والبناء، واحتمال أنه بناها كلها بنفسه مما لا يحتمل أصلاً، ومثله في قول الله تعالى:﴿الله خالق كل شيء﴾[الزمر ٦٢] فإن الذهن لا يتطرق إليه احتمال أنه يخلق نفسه، أو يخلق الممتنع، حتى يقال: إنها مخصصة بالعقل.

الثاني: إذا كانت القرائن من أركان المجاز كالنقل والعلاقة، فهذا يخرج القرائن العقلية، لأنها ليست من بنية الكلام -عندهم- وإذا قيل هي شرط، دخلت تلك القرائن العقلية، وعلى كلا التقديرين، فإن السؤال عن شأن القرائن العقلية ما ضابطها ؟ وارد ولن يجدوا للجواب سبيلاً. صحيح أن بعضها ظاهر مقطوع به -على فرض التسليم بالمجاز- لكن بعضها الحامل له المذهب والهوى بلا شك كما يُدَّعَى في نصوص الصفات.

الثالث:((إن القرينة إن أخذت في الجميع قيداً في الوضع، بمعنى: أن الواضع عين (أسداً) للرجل الشجاع، وتعيينه بشرط أن يكون مع قرينة، كلفظ (في) للظرفية بشرط أن تكون مع (الدار) مثلاً، وجب: أن تكون حقيقة عند حصول القرينة، ضرورة حصول الوضع عند حصول شرطه، ولا نريد من الحقيقة إلا اللفظ المستعمل فيما وضع له، سواء كان بشرط أو بغير شرط.

وإن أخذت القرينة للموضوع، بمعنى: أن الواضع عين (أسداً يرمي): للرجل الشجاع، و(في الدار): للظرفية الخاصة، وجب أن يكون بإزاء المركبات المجعولة بإزاء معنى واحد، كخمسة عشر، ولا قائل بأنها مجازات، وهذا وارد لا محيص عنه)) [4]. وخلاصة الإلزام:

١ ـ أن القرينة إن أخذت قيدا في الوضع، لزم أن يكون كل كلام حقيقة فيما سيق له، وهو الحق.

---

(١) انظر: حاشية الصنعاني على هداية العقول ١/٢٦٨-٢٦٩.

(٢) انظر: التعريفات -للجرجاني- ص١٥٢.

(٣) انظر: نهاية الوصول -للهندي- ٢/٣٢٥.

(٤) قاله الصنعاني في حاشيته على هداية العقول ١/٢٥٣-٢٥٤.

٢ ـ وأن القرينة إن أخذت قيدا في الموضوع، لزم أن يكون كل تركيب مجازا، ولا قائل به! والملازمة ظاهرة في الكلام المنقول.

ثالثاً: مسالك إثبات التجوز -أو أماراته الدالة عليه:

وهذه الأمارات واحدة منها ثبتوها بالنقل، وما عداها فبالاجتهاد. وقد((احتملت اللجاج المهض ، إن حقاً وإن فرضاً..)) [(١)] والمقصود الإتيان بحجاج حق إن شاء الله، دون الباطل.

المسلك الأول: النقل[(٢)]: والمقصود به التنصيص، بأن ينص إمام من أئمة اللغة على أن الكلمة مجاز استعملت في غير ما وضعت له.

وهذا المسلك قد تعقب بأنه لن يجدوا إليه سبيلاً، إلا من المتأخرين، كما تقدم[(٣)].

المسلك الثاني: صدق النفي بمعنى أن((صدق نفي المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه (كقولك للبليد: ليس بحمار) علم أن الحمار مجاز فيه. و(عكسه) أي عدم صدق نفي المعنى الحقيقي عنه (دليل الحقيقة) فيه.)) [(٤)].

وهذا يرد عليه ما يلي:

أولاً: إنه يمكن سلب المعاني الحقيقية، ومع ذلك لا يدل على المجاز، مثل: الإنسان الأبخر، فلا يجوز أن يقال له أسد.

ثانياً: إنه قد لا يصح نفي المعنى، ومع ذلك ذكرتم بأنه مجاز لا حقيقة، وهذا يتعارض مع القاعدة في معرفة الحقيقة، مثاله: زيد حيوان، فكلمة حيوان هي جزء زيد عندهم، فهي مجاز، ومع ذلك لا يجوز أن تقول: زيد ليس بحيوان[(٥)].

وخرج بعضهم عن هذا بأن (زيد حيوان): حقيقة وليس مجازاً، فلا اعتراض[(٦)]، لكن هذا في جملته يدل على التناقض والاضطراب.

ثالثاً: أورد المشترك، فإنه إذا استعمل في أحد معنييه، فإنه يجوز نفي الآخر، فدل على أن النفي لا

---

(١) المجاز وأثره في الدرس اللغوي ص١٢٤.

(٢) انظر: المعتمد -لأبي الحسين البصري- ١١/١، وعدة الأصول -للطوسي- ١٥/١، والتحصيل -للأرموي- ٢٣٩/١، وهداية العقول ٢٧٠/١.

(٣) انظر: ص٥٢٨وانظر حاشية الصنعاني على هداية العقول ٢٧٠/١.

(٤) مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت ٢٠٥/١، وانظر بيان المختصر -للأصفهاني- ١٩٤/١.

(٥) انظر مسلم الثبوت ٢٠٥/١.

(٦) انظر: فواتح الرحموت ٢٠٥/١.

يفيد مجازية المستعمل فيه[1].

رابعاً: وأيضاً هو يستلزم الدور،((لأن صحة النفي وامتناعه تتوقف على معرفة الحقيقة والمجاز، فلو عرفناهما بصحة النفي وامتناعه، لزم الدور)) [2].

خامساً: هذه الأمارة جروها إلى القرآن كلام الله، وعندئذ يزداد بطلان هذا الأمر، لأنه ليس شيء من القرآن يصح نفيه[3]، وإذا خرجوا من هذا بأن المراد صحة النفي فيه بناء على اعتبار الحقيقة[4]، قلنا: هذا موقوف على توهم ليس بصحيح، وهو اعتبار الكلمة مطلقة من كل القيود، وهذا ما لا سبيل إليه كما تقدم[5].

المسلك الثالث:((ألا يتبادر نفسه، بل يتبادر غيره، لو لا القرينة، وهو عكس الحقيقة)) [6] ومثاله زيد أسد، فزعموا أن المعنى المجازي هنا -وهو الشجاعة- لا يتبادر، وإنما يتبادر الحيوان الأبخر المعروف لو لا القرينة المانعة له، فهي التي حددت المعنى المجازي:

وهذا يرد بما يلي:

١-هذا مبني على تجريد الكلمة من كل قيد، وهو غير صحيح، فاللفظ يتوقف فهمه على تمام كلام المتكلم لا على بعض منه[7].

٢- لا يُسلم أن الذي يتبادر غير ما سيق له الكلام، فقولنا: زيد أسد، لا نفهم منه إلا الشجاعة، وكذا كل التراكيب التي يوردونها.

٣-((ثم إنه لا يخفى أن التبادر لا يتم إلا مع اتحاد عرف المتكلم والمخاطب، فليس التبادر علامة لكل سامع)) [8].

المسلك الرابع:((توقف إطلاقه على إطلاق آخر نحو: ﴿ومكروا ومكر الله﴾[آل عمران٥٤])) [9].

---

(١) انظر: المصدر نفسه ١/٢٠٥.

(٢) بيان المختصر ١/١٩٥، وانظر حاشية الصنعاني على هداية العقول ١/٢٧٣-٢٧٤.

(٣) انظر: منع جواز المجاز للشنقيطي- ص٤٢، ٤٨.

(٤) انظر ما سيأتي ص/ ٥٤٧

(٥) انظر ص ٥٣٣

(٦) مسلم الثبوت ١/٢٠٦، وانظر التحصيل -للأرموي- ١/٢٤٠، وبيان المختصر -للأصفهاني- ١/١٩٥.

(٧) انظر: حاشية الصنعاني على هداية العقول ١/٢٧٥.

(٨) قاله الصنعاني في حاشيته على هداية العقول ١/٢٧٥.

(٩) مسلم الثبوت ١/٢٠٧، وانظر مختصر ابن الحاجب مع بيانه للأصفهاني ١/٢٠٠.

١-ثم اضطربوا ؛ فمنهم من قال ذلك للمشاكلة، ومنهم من قال للمصاحبة في الذكر، ومنهم من قال: المجاورة في الخيال -فالمشاكلة تشكل عليهم بنحو: اطبخوا لي جبة وقميصاً فأين الطبخ من الخياطة، والمصاحبة في الذكر لا تكفي لإثبات المجاز، فإنه على هذا ما من لفظين متجاورين إلا ويكونان مجازاً، وهو ظاهر البطلان، والمجاورة في الخيال لا تكفي لأنها مجاورة اتفاقية[١].

المسلك الخامس: عدم الاطراد [٢]، ويعنون به: أن اللفظ إذا أطلق على معنى، ولم يكن جارياً في نظائر ذلك المعنى يعد مجازاً، مثاله النخلة، فإنها تطلق على الإنسان الطويل، ولا تطلق على كل طويل غير إنسان.

وهذا قد أورد عليه:((السخي)) و((القارورة)) فالأول يطلق على كل باذل كريم لكنه لا يطرد إذ لا يجوز إطلاقه على الله، والقارورة، من قرَّ الماء، كان حقها أن تستعمل في كل ما يقر عليه الماء، فخصوها بالزجاجة، وهذا يدل على عدم اطراد الحقيقة، فلا يكون علامة مميزة للمجاز[٣].

أجيب عن هذا بالمانع، أي أن الأول ممنوع منه شرعاً، والثاني ممنوع لغة.

وهذا يلزم منه الدور((لأن عدم الاطراد حينئذ إنما يكون علامة للمجاز إذا علم كون عدم الاطراد لا لمانع، وكون عدم الاطراد لا لمانع، لا يعلم إلا بعد العلم بالمجاز، فيتوقف العلم بالمجاز على العلم بعدم الاطراد، لا لمانع، ويتوقف العلم بعدم الاطراد لا لمانع على العلم بالمجاز، فيلزم الدور)) [٤].

ثم إن الأمر لا يخلو من شيء من التضارب، إذ يدعى أنه لا يشترط نقل آحاد الصور وهذا يلزم منه القول بالقياس في اللغة وهم يمنعونه، ثم منعوا إطلاق النخلة على طويل غير إنسان لعدم النقل وهذا يستلزم كذلك عدم تمييزه عن الحقيقة، لأن كليهما -على هذا- يستعملان في موارد نص الواضع [٥].

وهناك أمارات أخرى لا تخلو من إشكال، فما ذكر يكفي للتدليل على اضطرابهم وعدم صحة ما بنوا عليه إثبات المجاز.

[٣] الدليل الثالث لمثبتي المجاز:

وهذا خاص بإثباته في القرآن، وأكثر من ذكر الأمثلة هو الآمدي، فإنه قال:((اختلفوا في دخول

---

(١) انظر: فواتح الرحموت ١/٢٠٧-٢٠٨.

(٢) انظر: المعتمد ١/٢٦، ٣٠، والتحصيل -للأرموي- ١/٢٤٢، ومختصر ابن الحاجب -مع بيانه للأصفهاني- ١/١٩٨، ومسلم الثبوت ١/٢٠٦.

(٣) انظر: المصادر السابقة.

(٤) بيان المختصر -للأصفهاني- ١/١٩٨ وانظر فيه وجهاً آخر له لتقرير الدور.

(٥) انظر: التحصيل -للأرموي- ١/٢٤١.

الأسماء المجازية في كلام الله تعالى... احتج المثبتون بقول الله تعالى:﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى ١١] وبقوله تعالى: ﴿واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها﴾[يوسف ٨٢] وبقوله تعالى: ﴿جداراً يريد أن ينقض﴾ [الكهف ٧٧] والأول: من باب التجوز بالزيادة، ولهذا لو حذفت الكاف بقي الكلام مستقلاً، والثاني: من باب النقصان، فإن المراد أهل القرية، لاستحالة سؤال القرية والعير وهي البهائم، والثالث: من باب الاستعارة لتعذر الإرادة من الجدار)) [١].

والجواب عما ذكره فيما يلي:

أولاً: قوله في قول الله تعالى: ﴿واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها﴾ إنه من باب المجاز بالنقصان، إذ سؤال القرية والعير مستحيل، فهذا مردود بوجوه:

١- إن لفظي القرية والعير من الألفاظ التي تشتمل على المحل والحال جميعاً، فالمحل المساكن، والحال: الناس. وهذا صادق على ما كان على هذا النحو، كالنهر، والمدينة، والميزاب، ويدل عليه الاستعمال والاشتقاق فإن لفظ القرية قد جاء استعماله في القرآن على المعنيين فمن الأول، قول الله تعالى:﴿أو كالذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها﴾ [سورة البقرة ٢٥٩] فهذا قطعاً أراد به المكان لا السكان، ومن الثاني قول الله تعالى:﴿وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا، وجعلنا لمهلكهم موعداً﴾ [سورة الكهف ٥٩] ولذلك لا حاجة إلى القول بأن الكلام في الآية من باب المجاز بالنقصان[٢].

٢- على أنه إذا عكس عليه الكلام، فادُّعي أن الحقيقة في القرية إطلاقها على السكان لا المكان، والمجاز عكسه، فلن يجد ما يرد به، سوى ادعاء النقل وهو ممنوع، وإذا قال إن ذلك لكثرة الاستعمال، عاد عليه بالنقض بأن كثيراً مما ادعى فيه المجاز كثر استعماله بحيث صار أشهر من الحقيقة، كالغائط والدابة.

٣- ومنهم من رأى أن القرية وإن أطلقت على المكان، لكننا نعلم بالعقل أن الله لم يرد هذا المعنى، وإنما أراد المعنى الآخر -وهو السكان- علماً بأن كلا المعنيين تدل عليه اللغة - إذاً((لا يجب إذا لم يرد المتكلم معنى من المعاني بكلامه وأراد غيره أن يكون الكلام مجازاً في الغير، ألا ترى أن الكلمة لو كانت مشتركة بين حقيقتين، وعلمنا استحالة إرادة الحكيم لأحدهما وأنه قد أراد الأخرى، لم تكن الكلمة مجازاً)) [٣].

---

(١) الإحكام -للآمدي- ٤٧/١.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٤٦٣/٢٠، ١١٢/٧-١١٣.

(٣) المعتمد -لأبي الحسين البصري- ٢٧/١.

هذا وقد أقر صفي الدين الهندي بضعف هذه الاستدلالات كلها فقال:((وفي هذه الاستدلالات نظر:.... وكذلك القول في العير والقرية، إن سلم أن القرية اسم مختص بالبيوت والبنيان المجتمعة، وأما إن لم يقل بذلك، بل يقول بأنها مشترك بينها وبين الناس المجتمعين، إما باشتراك لفظي، أو معنوي، فالاستدلال ساقط بالكلية، لأنه يمكن إجراء اللفظ على ظاهره، فلا حاجة إلى الإضمار، ثم الذي يدل على أن القرية حقيقة في الناس المجتمعين أيضاً: الاستعمال والاشتقاق ؛ أما الاستعمال، فكقوله تعالى:﴿وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة﴾ [الأنبياء ١١]، وقوله تعالى:﴿وكأين من قرية أمليت لها وهي ظالمة﴾[الحج ٤٨] وقوله تعالى:﴿وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها﴾[القصص ٥٨] وأمثالها كثيرة والأصل في الاستعمال الحقيقة، وأما الاشتقاق فلأن القرية مشتقة من القرء[(١)] وهو الجمع، ومنه يقال: قرأت الماء في الحوض أي جمعت،... ومنه القرآن لاجتماع السور والآيات فيه[(٢)]...))[(٣)].

٣- وقد زاد بعض أهل العلم وجهاً آخر هنا وهو: لا مانع من حمل الآية على أن السؤال يمكن توجيهه إلى المكان وإلى العير التي هي البهائم، لأن ذلك كان موجهاً للنبي، والأنبياء تخرق لهم العادة، فيمكنهم توجيه السؤال إلى ما ذكر[(٤)]، وهذه الإجابة وإن صحت في الجملة، لكنها لا تحسم الإشكال في الرد على المجازيين، إذ مؤدى كلامه أن ذلك لا يطلق إلا على المكان والبهائم -وهذا تسليم للمجازي.

ثانياً: استدلالهم بقول الله تعالى:﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى ١١] ذكروا أنه من المجاز بالزيادة، فيتعين إما أن يقال الكاف زائدة، فيصير الكلام: ليس مثله شيء، وإما أن تكون ﴿مثل﴾ هي الزائدة فيصير الكلام: ليس كهو شيء. وذكروا أنه لا بد من المصير إلى هذا المجاز، إذ لو لم يقل به لكان معنى الآية: ليس مثل مثله شيء، وهذا يلزم منه أحد أمرين:

١- إما إثبات المثل، لأن نفي مثل المثل يقتضي ثبوت مثل.

٢- وإما أن يلزم نفي الذات، لأن مثل مثل الشيء هو ذلك الشيء.

---

(١) هكذا قال، والظاهر أنه من((القري)) فهو الذي بمعنى الجمع، أما القرء فهو بمعنى البيان والإظهار، إلا أن يقال إنه من الاشتقاق الأكبر الذي يقع فيه الاتفاق في بعض الحروف دون بعض.

(٢) وفيه نظر لما تقدم في الذي قبله، فقد فرق الله بين الجمع وبين القرآن فقال:﴿إن علينا جمعه وقرآنه﴾ فاقتضى ذلك أن يكون القرء من الإظهار والبيان، وانظر: مجموع الفتاوى ٢٠/٤٧٨.

(٣) نهاية الوصول -لصفي الدين الهندي- ٢/٣٣٠.

(٤) انظر: المسودة ص١٦٥.

وكلا الأمرين باطل، فلزم القول بالمجاز بالزيادة[1].

والجواب:

أولاً: إنه حتى على القول بالمجاز، فمن المجازيين من لم يرتض كون الآية فيها مجاز، ويقول: إن الكلام إذا دار بين الحقيقة والمجاز، فحمله على الحقيقة أولى، وبيانه: أنه توجد مقدمة ضرورية وهي: أن المماثلة لا تتحقق إلا من الجانبين، وعندئذ يقال: لو كان لله تعالى مثل لكان هو ؛ لكن ليس كمثله مثل، فلا يكون له مثل[2]. ويمكن أن يقال إن المثل هنا لمعدوم، ونفي المعدوم جائز فلا يلزم عندئذ من نفي مثل المثل ثبوت المثل[3].

لكن الجواب المرضي هو فيما يلي، لأنه قاطع وحاسم للإشكال:

ثانياً: لا نسلم أن في الآية زيادة لا فائدة منها[4]، وذلك من وجوه:

الوجه الأول: قال ابن جني عن زيادة الحروف:((وأما زيادتها فلإرادة التوكيد بها، وذلك أنه قد سبق أن الغرض في استعمالها، إنما هو الإيجاز والاختصار، والاكتفاء من الأفعال وفاعليها، فإذا زيد ما هذا سبيله، فهو تناهٍ في التوكيد به)) [5]، فيكون معنى الآية: ليس مثله شيء، ليس مثله شيء، -مرتين- للتأكيد.

الوجه الثاني[6]: إن المراد بـ((مثل)) : النفس، وهي الذات المتصفة بالصفات[7]: فلو قلنا: مثلك لا يبخل، فمعناه: أنت لا تبخل: وهذا يدل عليه القرآن، كقول الله تعالى:﴿كمن مثله في الظلمات﴾ [سورة الأنعام ١٢٢] أي كمن هو وكقوله:﴿وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله﴾ [سورة الأحقاف ١٠] أي القرآن نفسه فالتقدير (عليه).

وعلى هذا فمعنى الآية: ﴿ليس كمثله شيء﴾ أي: ليس كهو شيء.

---

(١) انظر: العدة -لأبي يعلى- ١/١٧٢-١٧٣، والإحكام للآمدي ١/٤٨، ونهاية الوصول -للهندي- ٢/٣٢٧، وشرح الكوكب المنير ١/١٧٠، وهداية العقول ١/٢٦٢-٢٦٤، وخاصة حاشيته.

(٢) انظر: نهاية الوصول -للهندي- ٢/٣٢٩، و بيان المختصر -للأصفهاني-١/٢٣٤، وهداية العقول ١/٢٦٤.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير ١/١٧٠-١٧١.

(٤) نص على عدم الفائدة "أبو يعلى في العدة" ١/١٧٣.

(٥) الخصائص -لابن جني- ٢/٢٨٤.

(٦) انظر: شرح الكوكب المنير ١/١٧٢-١٧٣، وحاشية الصنعاني على هداية العقول ١/٢٦٤.

(٧) وإنما عبرت بهذا، لأن بعضهم يذكر أن المراد من المثل: الذات، وبعضهم يقول: الصفات، وهذا غير متجه لأمرين: الأول: إننا لا نعقل ذاتا بلا صفات، والثاني: أن الآية سيقت لتنزيه الله عن الشركاء وتفرده بالوحدانية فاقتضى هذا دخول الذات والصفات.

وهذا الوجه يختلف عن سابقه على أساس عدم التسليم بالزيادة أصلاً، والأول يسلم بها لكن لفائدة، وعلى كلا التقديرين فلا مجاز في الآية.

الوجه الثالث[1]: وذكر فيه أنه لا مانع من اجتماع أداتي التشبيه -الكاف، ومثل- والنفي متوجه إليهما، فليس في الآية إثبات مثل المثل. واللغة لا مانع فيها من اجتماع أداتين للتشبيه، بدليل ورودهما هنا، وبدليل اجتماع أداتي النفي((إنْ)) و((ما)) في قول الله تعالى:﴿فإما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم من خلفهم﴾ [الأنفال ٥٧]، وقوله:﴿وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء﴾ [الأنفال ٥٨] وقوله:﴿فإما نذهبن بك فإنا منهم منتقمون﴾ [الزخرف ٤١].

ثالثاً: وأما احتجاجهم بقول الله تعالى:﴿فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقض﴾ وذكروا أن الإرادة لا تكون ممن لا شعور له[2]. فجوابه:

١- إنه لا مانع في اللغة من إسناد الإرادة إلى الجماد أو الحيوان، ودعوى المجاز في أحدهما مجردة من البرهان: فإن((لفظ الإرادة قد استعمل في الميل الذي يكون معه شعور، وهو ميل الحي، وفي الميل الذي لا شعور فيه، وهو ميل الجماد، وهو من مشهور اللغة، يقال: هذا السقف يريد أن يقع، وهذه الأرض تريد أن تحرث...)) [3]، وتكون قرينة الاستعمال هي المحددة للمراد.

٢- ثم إنه بعد هذه المقدمة نقول لهم:((اللفظ إذا استعمل في معنيين فصاعداً؛ فإما أن يجعل حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر، أو حقيقة فيما يختص به كل منهما، فيكون مشتركاً اشتراكاً لفظياً، أو حقيقة في القدر المشترك بينهما، وهي الأسماء المتواطئة، وهي الأسماء العامة كلها. وعلى الأول يلزم المجاز، وعلى الثاني يلزم الاشتراك، وكلاهما خلاف الأصل، فوجب أن يجعل من المتواطئة)) [4]، ونعني باللفظ هنا ما كان من قبيل الأسماء التي هي الصفات، فهي يفهم منها معنى كلي إذا قدرت مجردة، لكنها في الواقع لا تستعمل إلا مقيدة، وبالتقييد يتحدد معناها المراد. وهذا بخلاف أسماء الأجناس العينية كالفرس والإنسان، فإنه يمكن أن توجد في الواقع والخارج غير مضافة، فينصرف الذهن عندئذ إليها لتعوده على ذلك[5].

٣-وأجاب بعضهم بأنه لا مانع -إذا قيل إن الإرادة لذي الشعور فقط- أن يكون للجدار إحساس وشعور وإن لم نطلع عليه. وقد تقدم ما جاء في شأن الحجر الذي كان يسلم على الرسول -

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ١/١٧٤-١٧٥.

(٢) وانظر: الفقيه والمتفقه ١/٦٥.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٧/١٠٨.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) وانظر: المصدر نفسه ٧/١٠٨-١٠٩.

ﷺ- وحنين الجذع إليه[1]، ونحو ذلك مما يكثر وقوعه في القرآن والسنة، وادعاء المجاز فيه بإنكار شعوره وإحساسه تكذيب للقرآن والسنة[2].

ثم إن الآمدي لما شعر بضعف حجته لجأ إلى ذكر أمثلة أخرى[3]، ومثله صنع صفي الدين الهندي وقال:((وإذا كان الاستدلال بهذه الآيات [وردت عليه][4] هذه الإشكالات، فالأولى أن يعدل عنه إلى ما هو أوضح منه)) [5].

والإجابة عليها تعرف بمعرفة ما ذكر من مناقشتهم في إثبات الحقيقة.

الدليل الرابع: وقد ذكرت حجة رابعة لمثبتي المجاز في اللغة والقرآن.

فقالوا لإثباته في القرآن: كل ما جاز لغة جاز في القرآن[6].

وجوابه من وجهين[7]:

الأول: لا يسلم أن في اللغة مجازاً.

الثاني: لو سلم به، فإنه لا يلزم من ثبوت جوازه في اللغة، ثبوته في القرآن، ومثاله الرجوع -وهو نقض السابق باللاحق- فهو وإن كان مستحسناً في اللغة لكنه لا يجوز أن يقال به في القرآن، ذلك أنه في الرجوع يقرر المتكلم من شدة تأثره بما يتكلم عنه، كأنه فاقد الشعور، ثم يستدرك ما قاله إظهاراً للتأثر، ومنه إخراج الجد في قالب الهزل، والمبالغات التي تخرج عن حد الصدق، فكل ذلك لا تصح نسبته لكتاب الله، الذي قال الله فيه:﴿إنه لقول فصل وما هو بالهزل﴾ [الطارق ١٣، ١٤] وقال:﴿وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً﴾[الأنعام ١١٥]، وقال:﴿ومن أصدق من الله حديثاً﴾ [النساء ٨٧]، وقال:﴿ومن أصدق من الله قيلاً﴾[النساء ١٢٢].

وعليه فقد بطلت مقدمتا الدليل، فتبطل نتيجته.

حجج نفاة المجاز:

لقد ذكر الأصوليون حجتين لنفاة المجاز، توردان هنا كما ذكروا، ثم يبحث بعد ذلك في أدلة

---

(١) انظر ص ٣٤٩ – ٣٥٢

(٢) انظر: المسودة ص١٦٥، ومذكرة أصول الفقه -للشنقيطي- ص٥٩.

(٣) انظر: الإحكام -للآمدي- ١/٤٩.

(٤) هذه أضفتها لحاجة السياق.

(٥) نهاية الوصول -للهندي- ٢/٣٣١.

(٦) انظر العدة -لأبي يعلى- ٢/٦٩٥، والتلخيص -للجويني- ١/١٩١، و البحر المحيط للزركشي ٣/٤٨، والإبهاج -لابن السبكي- ١/٢٩٧.

(٧) انظر: منع جواز المجاز -للشنقيطي- ص١٠، ٤٩.

أخرى تدل على نفي المجاز مطلقاً: •

[١] اللفظ المجازي لو أفاد معنى، فإما أن يفيده بدون قرينة، أو معها، فهذان احتمالان:

الاحتمال الأول: وهو أن يفيد بدون القرينة باطل بالإجماع، ولأنه يلزم أن يكون حقيقة أيضاً ؛ لأن الحقيقة ما يكون مستقلاً بالإفادة من غير احتياج إلى القرينة.

والاحتمال الثاني: هو أن يفيد مع القرينة، يستلزم نفي المجاز، لأن اللفظ مع القرينة لا يفيد إلا ذلك المعنى الذي قصده المتكلم، فيكون حقيقة[١].

اعترض المجوزون للمجاز على الاحتمال الأول بوجهين:

الأول: قال الآمدي:((إن المجاز لا يفيد عند عدم الشهرة إلا بقرينة، ولا معنى للمجاز سوى هذا)) [٢] وهذا الاعتراض يدفع بما يلي:

١- هو قد سلم أن المجاز عند الشهرة يفيد دون القرينة، وعندئذ ما ضابط التمييز بين هذا النوع المشهور وبين الحقيقة ؟ إن أعاد ذلك إلى الوضع، فقد تقدم ما فيه[٣].

٢- قوله:((لا معنى للمجاز سوى هذا)) غير مانع، إذ يدخل فيه المشترك، فلا يتحدد المراد منه إلا بالقرينة، وهو ليس من المجاز عنده!.

الثاني: قال صفي الدين الهندي:((إن القرينة غير منحصرة في اللفظ حتى يلزم ما ذكرتم بل قد تكون عقلية وحالية[٤]، وحينئذ لا يمكن أن يقال: اللفظ مع تلك القرينة العقليةوالحالية[٤] حقيقة في ذلك المعنى، لأن الحقيقة والمجازية من عوارض الألفاظ)) [٥].

وهذا الاعتراض يدفع بما يلي:

١- سلمنا أن القرينة غير منحصرة في اللفظية، لكن متى ذلك ؟، لأنه لا يكون إلا إذا لم يقع التباس في الكلام، أو إذا كانت عادة المتكلم في خطابه معلومة للسامع، وكان مريداً للنصح والبيان، وعندئذ لا ينفعه تقسيم القرينة وتنويعها، لأن المقصود بيان أن الكلام دال على المعنى الذي أراده المتكلم لا على ما نتخيله، وما كان كذلك فهو الحقيقة.

---

(١) انظر: المحصول -للرازي- ٣٢٣/١، والإحكام -للآمدي- ٤٦/١، و نهاية الوصول -للهندي- ٣٢٤/٢-٣٢٥.

(٢) الإحكام -للآمدي- ٤٦/١.

(٣) انظر: ص ٥٢٨ - ٥٣.

(٤) في المطبوع: خالية والخالية بالخاء المعجمة، وهو خطأ.

(٥) نهاية الوصول -للهندي- ٣٢٥/٢.

كلي منه، ولكنه ذهني فقط، ثم في الخارج لا يستعمل إلا مقيداً، فهو بحسب تقييده يكون حقيقة وذلك مثل العلم والإرادة ونحوهما... وإن كان من أسماء الأجناس العينية التي يمكن أن تذكر مطلقة، وعند إطلاقها تنصرف إلى معنى معين كالفرس والإنسان، فهذا يتغير معناه بحسب الاستعمال مع القرينة، ودلالته تكون حقيقية، لأنه ثبت استعمالها في اللغة على وجوه، ودعوى المجاز فيها تحكم، ويفضي إما إلى أن التراكيب يكون أكثرها مجازاً، وإما إلى تناقض صاحبه، إذ يدعي في شيء أنه مجاز، وفي شبيهه أنه حقيقة، كما تقدم[1].

ثم إن الأصوليين ذكروا لمثبتي المجاز في اللغة فقط دون في القرآن أدلة، أكثرها ضعيف فهي في مجملها مبنية على التسليم بالمجاز في اللغة، ولكن المنع حاصل في القرآن،وههنا يستفصلون:

١- إن أرادوا أن في لغة العرب مجازاً، ونظائره المستعملة في القرآن ليست مجازاً، فقد لزمهم التناقض[2].

٢- وإن أرادوا أن في لغة العرب مجازاً وهو فيه من المبالغة والمجازفة من المدح والهجاء والرثاء وغير ذلك من كلام البشر الذي يصان عنه الحكماء والعقلاء منهم فضلاً عن كلام الله، ولا يسمى غير هذا مجازاً، لم يلزمهم أمر منكر، لأن هذه التسمية أمر اصطلاحي، فهو ليس لغوياً ولا عقلياً ولا شرعياً[3] ويكونون بهذا أقرب إلى الصواب ممن أثبته.

وقد ذكروا لهم أدلة وهي:

[١] نحن وإن سلمنا بوجود المجاز في اللغة، لكننا منعناه في كلام الله، لعارض شرعي، وهو أن المجاز يصح نفيه، ونقيض النفي الصادق يكون كذباً، وكلام الله كله حق، فلا نجوزه لهذا المعنى[4].

أجيب عن هذا بأنه((إنما يكون كذباً أن لو أثبت ذلك حقيقة لا مجازاً)) [5].

والتعليق عليه:

أولاً: بالنسبة لدليل المانعين فبالاستفصال المذكور آنفاً .

وأما الجواب فإنه يكون مفحماً إذا اختار المانعون أن نظائر ما أثبتوه من المجاز في اللغة ثابت في القرآن، وأما إن لم يختاروه فالجواب لا يدفع دليلهم، وهذا يتبين بما التزمه مثبتة الصفات ممن يقول

---

(١) انظر ص ٥٣٥ ــ ٥٣٨

(٢) انظر: مجموع الفتاوى -لابن تيمية ٤٨٢/٢٠.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٤٨٢/٢٠-٤٨٣، ٤٨٦.

(٤) العدة -لأبي يعلى- ٧٠٠/٢، و الإحكام -للآمدي- ٤٨/١، و بيان المختصر -للأصفهاني-٢٣٥/١.

(٥) الإحكام -للآمدي- ٤٩/١.

بالمجاز، فإنهم يمنعونه في نصوص الشرع، والتزام الآمدي أن ذلك يكون كذباً إذا أثبت المعنى الحقيقي، فهذا ينازعونهم فيه أشد المنازعة.

[٢] قالوا:((إن المجاز ركيك من الكلام لا يصار إليه إلا عند العجز عن الحقيقة، والعجز على الله محال)) [١].

أجيب بالمنع -أي منع ركاكة المجاز-((بل ربما كان المجاز أفصح وأقرب إلى تحصيل مقاصد المتكلم البليغ)) [٢]، ولا نسلم أنه يصار إليه عند العجز، وإنما لأسباب أخر بلاغية وبيانية[٣].

والتعليق: إن هذا الدليل هو نفسه الذي ذكر في حجج مانعي المجاز مطلقاً، وهو ضعيف، كما تقدم بيانه[٤]، ولذلك فإلزام المثبتين لهم قوي بهذا الاعتبار.

[٣]((لو كان كلامه مجازاً واستعارة لوصف بكونه متجوزاً ومستعيراً، وهو باطل وفاقاً)) [٥].

أجيب عن هذا((بمنع الملازمة، فإن أسامي الله توقيفية عندنا، ولإن سلمنا أنها قياسية، لكن إنما يجوز إطلاق ما لا يوهم الباطل، وما نحن فيه ليس كذلك، لأنه يوهم كونه تعالى -متسامحاً في أقواله، وهو باطل، لأنه إنما يقال هذا فيمن لا يوثق[٦] بقوله ويعلم من حاله أنه لا يحتاط فيه)) [٧].

والتعليق: قد تقدم في الكلام عن التوقيف في الأسماء الحسنى شيء من هذا[٨].

وقولهم: أسماء الله توقيفية: صحيح مسلّم. ولكن يبدو أن البحث وارد حتى فيما كان على سبيل الإخبار، فهل لهم أن يمنعوا أن يخبر عن الله أنه متجوِّز أو متكلم بالمجاز ونحو هذه العبارات؟ قضية منعهم تفيد أنه لا يجوز، لأن العلة التي ذكروها في منع التسمية تجري كذلك في منع الإخبار عنه، وعندئذ يقال: لم إذاً أثبتم المجاز إذا كان فيه هذا المحذور؟ وعندئذ جوابهم هذا لا يدفع اعتراض من أثبت المجاز في اللغة دون القرآن، لأنهم على هذا التقدير يمنعون ما فيه الباطل مما يسمى مجازاً، كما

---

(١) انظر: نهاية الوصول -للهندي- ٣٣٣/٢.

(٢) الإحكام -للآمدي- ٤٩/١.

(٣) انظر نهاية الوصول ـ للهندي ٣٣٣/٢.

(٤) انظر ص ٥٤٤

(٥) نهاية الوصول ـ ٣٣٢/٢ وانظر: المعتمد ٢٥/١، وشرح اللمع ١٧١/١، والمحصول ٣٣٣/١، و بيان المختصر -للأصفهاني- ٢٣٦/١.

(٦) في الأصل (يومن) وأشار المحقق في الهامش لما أثبته هنا لأنه أنسب.

(٧) نهاية الوصول -للهندي- ٣٣١/٢-٣٣٢، وانظر المعتمد ٢٥/١.

(٨) انظر ص ١٠٤-١٠٥

تقدم في الاستفصال السابق[1].

[٤]((كلام الله حق، وله حقيقة، فلا يكون مجازاً، لأن ما له حقيقة لا يكون مجازاً)) [2].

أجيب: نسلم بأن كلام الله حق – ولا اعتراض على هذا أصلاً– وكذلك نسلم بأن له حقيقة لكن((بمعنى كونه صدقاً، لا بمعنى الحقيقة المقابلة للمجاز)) [3].

والتعليق: هذا الدليل غير متجه ممن أثبت المجاز في اللغة إن كان أراد أن ما وقع في اللغة مجازاً لا يكون نظيره في القرآن مجازاً، وإن أراد أن المجاز كله يتضمن باطلاً، فلا يثبت في القرآن لكونه كله حقاً، فهذا مشابه للدليل الأول، وعليه يفهم التفصيل في جواب المثبتين.

[٥]((المجاز لا يستقل بالإفادة بدون القرينة، والقرينة قد تخفى، فيضيع المكلف في الجهل و لم يحصل مقصود الكلام، والحكيم لا يسلك مسلكاً قد يفضي إلى نقيض مقصوده مع اقتداره على سلوك ما لا يفضي إليه أصلاً)) [4].

أجيب عن هذا((أنه مبني على قاعدة التحسين والتقبيح وهي باطلة عندنا، ولئن سلمنا صحتها فالظاهر زوال الالتباس مع القرينة)) [5] على أنه لو خفيت القرينة فهذا غير كاف في تقبيحه بل((هو لازم على الخصوم فيما ورد من الآيات المتشابهات، فما هو الجواب في المتشابهات هو الجواب لنا ههنا)) [6].

والتعليق: دليل مانعي المجاز في القرآن فقط يتجه إذا قيل إن من المجاز ما قرينته خفية جداً، أما مع قولهم بزوال الالتباس مع القرينة فهذا كافٍ في الرد عليهم.

وقول المجيبين((مبني على التحسين والتقبيح وهي باطلة عندنا)) فإنه لا يلزم من بطلانها عندكم بطلانها في الواقع، وحقاً إذا كان الكلام يوقع في اللبس وليس فيه إرشاد فهذا يصان عنه الباري الحكيم في أقواله وأفعاله.

ثم إلزامهم لخصومهم بالآيات المتشابهات، فلم يفصحوا هنا بالمراد بالمتشابهات، وإن كان مذهبهم معلوماً، فعندهم نصوص الصفات من المتشابه، وعندئذ فالجواب إنها ليست من المتشابه

---

(١) انظر ص ٥٤٧

(٢) نهاية الوصول ـ للهندي ٣٣٢/٢

(٣) الإحكام –للآمدي– ٥٠/١ وانظر: نهاية الوصول –للهندي– ٣٣٢/٢، وشرح اللمع ١٧١/١، وإحكام الفصول –للباجي– ص٧٠، و المحصول –للرازي– ٣٣٣/١.

(٤) نهاية الوصول –للهندي– ٣٣٣/٢ وانظر المعتمد ٢٥/١.

(٥) المصدر نفسه ٣٣٤/٢، وانظر المعتمد كذلك ٢٥/١ واكتفى بأن القرينة تمنع الإلباس.

(٦) الإحكام –للآمدي– ٥٠/١.

لوضوح معانيها، وإن أريد حقائق الصّفات فذاك هو المتشابه، و لم نكلف به فلا يرد إلزامهم. وسيأتي البحث عن المتشابه إن شاء الله[1].

[٦]((لو جوّزنا[2] أن يكون في كلام الله مجاز، لم يمكنا القطع بإرادة شيء من مدلولات كلامه تعالى، لاحتمال أن يقال: لعل المراد منه مجازات ما فهمناه من حقائقه، وإن لم نجد قرينة صارفة عن الحقيقة، لأن عدم وجداننا[3] لها لا يدل على عدم الوجود، وهذا القدر كافٍ في نفي الجزم)) [4].

أجيب بـ((أنا لا نقطع بشيء من مدلول كلامه تعالى، بناء على عدم وجدان قرينة صارفة عن ظاهره، بل لا يثبت بهذا الطريق إلا الظن، وأما القطع فبالقرائن المعينة للحقيقة أو بقيام دلالة قاطعة مانعة من حمله على غير ظاهره، ومعلوم أن كون القرآن مشتملاً على المجاز لا يقدح في القطع بهذا الطريق)) [5].

والتعليق:

هذه الإجابة التي أجيب بها عن دليل مانعي المجاز في القرآن، فيها نظر ظاهر، لأنها مبنية على إفادة الأدلة اللفظية للقطع إلا إذا اقترنت بها قرائن. وقد تقدم أن طرق الاستفادة من الدليل اللفظي القطع كثيرة منها[6]:

١-أنه توجد أدلة هي نص في معناها فلا احتمال فيها أصلاً.

٢- توجد أدلة هي ظاهرة في معناها، فالقطع حاصل بها، لأن الذي تكلم بها ناصح أمين قاصد للدلالة والإرشاد، وقد علمت عادته في خطابه، وقد تكون وردت مطردة في مواضعها.

٣- توجد أدلة هي ظاهرة ولكنها تحتمل غير الظاهر، فإذا جاءت قرينة رجحت الظاهر قطعنا به، وإلا بقينا على الأصل في حمل الكلام على ظاهره.

وفي الجملة إن اليقين درجات.

وقد تقدم ذكر اللوازم التي تلزم صاحب هذا المذهب بما أغنى عن إعادته في هذا الموضع[7].

ثم أخيراً قال الزركشي:((والحق في هذه المسألة: أنه إن أريد بالقرآن نفس الكلام القديم، فلا مجاز

---

(١) انظر ص ٥٦٩

(٢) في المطبوع: جاوزنا.

(٣) في المطبوع: وجدناها.

(٤) نهاية الوصول -للهندي- ٣٣٣/٢.

(٥) المصدر نفسه ٣٣٤/٢.

(٦) انظر ما تقدم ٤٥٥ وانظر بدائع الفوائد -لابن القيم- ١٥/١.

(٧) انظر ما تقدم ص ٤٥٢

فيه، أو الألفاظ الدالة عليه فلا شك في اشتمالها عليه)) [1].

وقد اختار هذا التفصيل -مع أنه لازم لكل الأشاعرة- على أساس أن كلام الله معنى واحد! وهو مذهب علم بطلانه[2] فليس هذا هو المانع لإثبات المجاز في القرآن، وإنما ما ذكر سابقاً[3]. علماً بأن هذه التفرقة تقتضي وجود قرآنين !

ولعله لكثرة الإشكالات الواردة على القول بالمجاز في القرآن خفف الزركشي الجواز فقال:((مرادنا بوقوعه في القرآن على نحو أساليب العرب المستعذبة، لا المجاز البعيد المستكره)) [4].

أقول: ومن المستكره: القول بأن الصفات المذكورة في القرآن والسنة أريد بها المجاز على كثرتها وتكررها وتمدح الله بها نفسه، فيلزم نفي المجاز !.

---

(١) البحر المحيط للزركشي ٣/٤٩.

(٢) انظر ص ٢٠٣ – ٢٠٧

(٣) انظر ص ٥٤٤ – ٥٤٦

(٤) البحر المحيط للزركشي ١/٥١.

المطلب الثاني

الآثار المترتبة على القول بالمجاز في أصول الدين

لما كان المجاز قائماً على أساس أن ظاهر اللفظ غير مراد، وقد أدخله أكثر القائلين به في كلام الله، نتج منه شر مستطير، وصار معتصم كل مبطل ومحرف لنصوص الشرع.

وقد أدرك العلماء هذه الحقيقة، فمن ذلك أن ابن حزم لما تكلم عن الكلمات التي نقلها الشرع عن مسمياتها اللغوية إلى معان خاصة -وهي الحقيقة الشرعية - علماً بأن القائلين بالمجاز يسمونها كذلك مجازية لغة[1] - قال ابن حزم:((هذا باب كثر فيه التخليط، وعظمت فيه الأغاليط، ولو قلنا: إنه أصل لكل خطأ وقع في الشرائع لم يبعد عن الصواب)) [2].

وقال الطرطوشي[3]:((من هذا الأصل العظيم -أعني المجاز في القرآن- ضلّ أكثر أهل الأهواء والضلالات في تأويل أكثر الآيات، قال: وكذلك من جهة وجود المجاز في التوراة والإنجيل والزبور، غلطت اليهود والنصارى في تأويل كثير منه)) [4].

وفي الجملة إن المجاز((أساس الخلافات المذهبية والفرق الإسلامية... فما هي إلا نتاج اضطراب المصطلح وفساد القرائن)) [5]، بل إنه((في مكنتنا أن نعد المجاز مهرباً باعتبار في التفسير والفهم، أو توجيهاً مسوغاً نحو معنى معين خدمة لغرض أو آخر...)) [6].

ومما زاد الأمر سوءاً إدخال جمهورهم[7] ضمن المجاز ما يسمى بالمجاز المركب، وهم يعرفونه بأنه:((اللفظ المركب المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي تشبيه التمثيل للمبالغة في التشبيه)) [8] مقصودهم به أن المجاز فيه ليس واقعاً في مفردات الألفاظ، فهي كلها حقائق، ولكن المجاز وقع فيها باعتبار التركيب، وخلاصته عندهم: استعمال صورة وهيئة تركيبية لصورة وهيئة تركيبية أخرى،

---

(١) انظر: المحصول -للرازي- ١/٢٩٩، و كشف الأسرار ٢/١٧٥-١٧٦.

(٢) الإحكام -لابن حزم- ١/٣٩٥.

(٣) محمد بن الوليد بن خلف ـ أبو بكر الأندلسي، الطرطوشي ـ الفقيه المالكي ـ من مؤلفاته: الحوادث والبدع، والعمدة في أصول الفقه، والرد على اليهود، توفي سنة (٥٢٠ هـ) انظر سير أعلام النبلاء ١٩/٤٩٠، والديباج المذهب ٢/٢٤٤.

(٤) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط ٣/٥١

(٥) المجاز وأثره في الدرس اللغوي ص١٦٣.

(٦) المصدر نفسه ص١٦٦.

(٧) انظر: البحر المحيط للزركشي ٣/٩٢.

(٨) الإيضاح -للقزويني- ص٤٣٨.

وعلى هذا فهو عقلي لا لغوي [1].

وبهذا الطريق قالوا: إن الأدلة الواردة في صفات الله مجاز لم يرد بها حقائقها، والذي دل على المجاز ليس مفردات الألفاظ، وإنما العقل، وعندئذ يطالبون ببيان ما يمنع إجراءها على ظاهرها، وعندئذ يعلم أيضا أن الخلاف في المجاز إثباتا ونفيا، ليس لفظياً، خاصة في المركب والعقلي أمنه.

وقبل ذكر نماذج صرح الأصوليون فيها بالمجاز أشير إلى حقيقتين نص عليهما الأصوليون تقطعان دابر من زعم المجاز في نصوص الصفات وغيرها.

الحقيقة الأولى:

لقد قرر الجرجاني [2] بما حاصله: أن المتكلم إذا لم يقصد بكلامه أن يكون متأولاً بل جعله حقيقة عنده، امتنع أن يوصف بالمجاز [3].

وعلى هذا فكل من ادعى المجاز فيما لا يرتضيه، يطالب بالدليل أولاً على أن الله ورسوله -ﷺ- ما قصد إجراء النصوص على ظواهرها، وإنما قصد التأويل [4]، ولن يبقى لهم إلا ما يسمونه المانع العقلي، وقد علم أن المانع شبهات لا تقوم على عقل سليم [5]. وقد دللنا على إرادة الحقيقة من النصوص الواردة في صفات الله من كتاب الله وسنة رسوله -ﷺ- [6]

الحقيقة الثانية:

إن الذي يدعي في نصوص الصفات أنها مجاز لزمه ثلاثة أمور [7]:

١- بيان امتناع إرادة الحقيقة بالدليل.

٢- الجواب عن الدليل الموجب لإرادة الحقيقة.

٣- بيان صلاحية اللفظ لذلك المعنى المجازي [8].

---

(١) انظر: المحصول -للرازي- ٣٢١/١، ٣٣٠، و البحر المحيط للزركشي ٩٥/٣.

(٢) أبو بكر – عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني – النحوي- شافعي المذهب، أشعري الأصول، من مؤلفاته: أسرار البلاغة، ودلائل الإعجاز. (ت٤٧١هـ) وقيل (٤٧٤هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء ٤٣٢/١٨، وطبقات الشافعية الكبرى ٢٤٢/٢.

(٣) انظر: أسرار البلاغة ص٣٨٥. والبحر المحيط - للزركشي - ٣/ ٥١ - ٥٢

(٤) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٤٨٥/٢٠.

(٥) انظر ص ٤٨٤

(٦) انظر ص ١١٢ – ١١٦

(٧) انظر: الرسالة المدنية -لابن تيمية- ص٤٠-٤١، وبدائع الفوائد لابن القيم ١٧٣/٤.

(٨) انظر: المحصول -للرازي- ٣٢٩/١.

علماً بأن الأصوليين قد نصوا على أن المجاز على خلاف الأصل، وقد حكوا الإجماع على أن الأصل في الكلام الحقيقة[1].

وإذ قد علمت الحقيقتان، فليذكر ما نص عليه بعض المؤلفين في الأصول أنه مجاز.

أولاً: الاستواء على العرش:

منهم من ذكره في المجاز [2]، واستدرك عليه بأنه((كناية لا مجاز، كما اختاره في الكشاف[3] حيث قال:((لما كان الاستواء على العرش، وهو سرير المَلِك، مما يرادف المُلْكَ، جعلوه كناية عن الملك فقالوا: استوى فلان على العرش، يريدون: مَلَكَ، وإن لم يقعد على السرير ألبتة، وقالوه أيضاً لشهرته في ذلك المعنى ومساواته ملك في مؤداه. انتهى[4]... اللهم إلا أن يكون الكلام في المجاز والكناية واحداً، لكن ذلك خلاف عبارتهم)) [5].

والتعليق:

١- المقصود بالكناية عند البيانيين((أن يذكر لفظ دال على شيء لغة، ويراد به غير المذكور لملازمة بينهما خاصة)) [6]، وقد اختلف فيها المجازيون، هل هي من المجاز أو لا؟

لكن الذي يعنينا هنا أن الزمخشري قد يرى أنها من المجاز، فإنه عند تفسير قول الله تعالى:﴿ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكننتم في أنفسكم﴾[البقرة ٢٣٥]، قال:((الكناية: أن تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له)) [7] وقد لا يرى ذلك، لأن الكناية عنده تقع فيمن يجوز عليه ذلك المعنى الذي كني به، ثم هذه الكناية إذا استعملت فيمن لا يجوز عليه ذلك الشيء، كانت مجازاً، فإنه قال عند قول الله تعالى:﴿ولا ينظر إليهم يوم القيامة﴾[آل عمران ٧٧]:((مجاز عن الاستهانة بهم والسخط عليهم... أصله: فيمن يجوز عليه النظر: الكناية... ثم جاء فيمن لا يجوز عليه النظر

---

(١) انظر: المصدر نفسه ١/٣٣٩-٣٤٢، وقد ذكر ستة أدلة تدل على هذا الأصل.

(٢) انظر: هداية العقول ١/٢٥٥.

(٣) وهو الزمخشري، واسمه: محمود بن عمر بن محمد، من كبار المعتزلة، وكان أديباً نحوياً، من مؤلفاته: الكشاف في التفسير -شحنه اعتزالاً- وله المفصل في النحو، (ت٥٣٨هـ).

انظر: ميزان الاعتدال ٤/٧٨، وسير الأعلام ٢٠/١٥١.

(٤) إلى هذا الموضع انتهى النقل عن الزمخشري، وهو في الكشاف ٢/٤٢٧.

(٥) هداية العقول ١/٢٥٥.

(٦) البحر المحيط للزركشي ٣/١٣٥.

(٧) الكشاف -للزمخشري- ١/١٤٣.

مجرداً لمعنى الإحسان مجازاً)) [1] فظهر أنه يريد أن لفظ((استوى)) مجاز، سواء عبر عنها بالكناية أم لا.

٢- يطالب الزمخشري بالدليل على امتناع إرادة الحقيقة في الاستواء، وهو العلو والارتفاع، ولن يجد إليه سبيلاً، سوى أوهام وشكوك.

٣- يطالب بالجواب عن الأدلة الموجبة لإرادة الحقيقة في الاستواء، وهي كما يلي:

أ-إن هذه الآية تكررت سبع مرات في القرآن ستة[2] منها يقول الله فيها:﴿ثم استوى على العرش﴾ وواحدة يقول فيها:﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه ٥]، وهذا التكرار يفيد الحقيقة.

ب- توجد قرينة لفظية في الآية تمنع المعنى المجازي الذي ذهب إليه، وهي قوله:﴿ثم﴾ فهي للتراخي، إذ ذكر الله خلقه للسموات والأرض ثم ذكر استواءه، فلو كان ذلك للملك لما صلح ورود ﴿ثم﴾ هنا، فالعرش قبل خلق السموات والأرض، وهو مالك له مذ خلقه.

ج- لو فرض أن الاحتمال فيها باق، فقد جاء البيان المنفصل من الرسول -ﷺ- فإنه قال:((لما قضى الله الخلق، كتب في كتاب عنده فوق العرش: إن رحمتي غلبت غضبي)) [3]، فهذا لا يمكن صرفه عن حقيقته وهو أن الله فوق العرش، لأنه نص صريح.

د- إجماع أهل العلم على ذلك: قال الأوزاعي:((كنا -والتابعون متوافرون- نقول: إن الله تعالى ذكره فوق عرشه، ونؤمن بما وردت به السنة من الصفات)) [4].

ويمكن الاستدلال بكل الآيات والأحاديث الدالة على العلو -وهي كثيرة جداً[5]- ثم جمعها مع الأدلة الدالة على أن العرش فوق السموات، وأن الله مستو عليه، فتكون بمجموعها رداً على الزمخشري في صرف اللفظ عن ظاهره وادعاء المجاز فيه.

ثانياً: صفة اليدين:

ضرب بعض المؤلفين في الأصول مثالاً للمجاز الذي علاقته السببية: بصفة اليدين لله تعالى، وقالوا السببية في معنى العلية، وخصوها بنوع العلة الصورية ، فقال الزركشي:((إطلاق اليد على القدرة،

---

(١) المصدر نفسه ١٩٧/١.

(٢) وهي في سورة الأعراف /٥٤، يونس/٣، الرعد/٢، الفرقان /٥٩، السجدة /٤، الحديد/٤.

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري (٣٩٥/١٣ مع الفتح) كتاب التوحيد (١٥)، رقم (٧٤٠٤)، وأخرجه مسلم (٢١٠٧/٤) كتاب التوبة، باب سعة رحمة الله تعالى وأنها تغلب غضبه، رقم (٢٧٥١).

(٤) تقدم هذا الخبر ص ١١٦

(٥) وقد جمع فيه الحافظ الذهبي شيئاً كثيراً من الأدلة وأقوال السلف في كتابه العلو، ومثله ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية، وانظر ما نقله ابن أبي العز من أنواع الأدلة على العلو في شرح العقيدة الطحاوية ص/٣١٩-٣٢٢.

كقوله تعالى:﴿يد الله فوق أيديهم﴾[الفتح ١٠] واليد صورة خاصة يتأتى بها الإقدار على الشيء، فشكلها مع الإقدار كشكل السرير مع الاضطجاع، وهو سبب صوري، فتكون اليد كذلك، فإطلاقها على القدرة إطلاق لاسم السبب الصوري على المسبب)) [١].

والرد عليه:

١-أولاً: المطالبة ببيان امتناع إرادة حقيقة اليد بالدليل، ولا دليل عندهم سوى وهم التشبيه الذي يدعون فيه التركيب أو الجارحة أو نحوها من العبارات المجملة المبتدعة.

ويجاب بأن إثبات اليد هو كإثبات الإرادة والحياة والعلم وغيرها من صفات المعاني التي يثبتها، فكان الواجب طرد الجميع، لأن القول في بعض الصفات كالقول في بعضها الآخر.

ثم إن غاية كلامه نفي المثلية والتشبيه في إثبات اليد -وهذا حق- لكنه لا يفيد منع إثباتها لله على وجه يليق به[٢].

٢- ثانياً: المطالبة بالجواب عن الدليل الموجب لإرادة الحقيقة، والدليل الموجب لإرادة الحقيقة ما يلي:

أ) لقد تكرر في القرآن والسنة إثبات اليد لله جل وعلا، واطراد اللفظ في جميع صوره على معنى واحد -وهو إثباتها لله-، مع عدم البيان لتأويلها -إن كان تأويلها سائغاً- يدل على إبقائها على ظاهرها.

ب) ثم إنه ورد ما يفيد أنها نص في إثبات اليدين، كقول الله تعالى:﴿بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾[المائدة ٦٤] وقال: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ [ص~ ٧٥] والتثنية تدفع احتمال توهم المجاز الذي يدعونه.

لكن ههنا أورد الزركشي اعتراضاً فقال:((فإن قيل: إذا كان المراد القدرة، فلم ثنيت وجمعت، والقدرة واحدة؟ وأجيب: بأنها جمعت باعتبار متعلقاتها، فاستقر لها ما صدر عنها من الآثار العديدة، وثنيت باعتبار أن آثارها قسمان: إما لأنها لا تنحصر في الدنيا والآخرة، أو لأن آثارها الجواهر والأعراض، أو الخير والشر)) [٣].

ودفع كلامه هذا بما يلي:

١-كلامه هذا يقتضي ألا تكون التثنية مانعة من احتمال المجاز في كل الصور في اللغة والقرآن

---

(١) البحر المحيط للزركشي ٣/٦٧-٦٨، وانظر المحصول -للرازي- ١/٣٢٤، والإبهاج ١/٣٠١.

(٢) انظر: الرسالة المدنية -لابن تيمية- ص٥٦.

(٣) البحر المحيط للزركشي ٣/٦٨.

وسائر الكلام، فإن أبى ذلك، طولب بالفرق، ولا فرق عنده سوى دعوى التشبيه، وقد أجيب عنه(1).

٢- إن كل التوجيه الذي جاء به يحتاج إليه لو ثبت امتناع وصف الله بها، وهو لم يثبت ذلك، فسقط التوجيه لسقوط أصله الذي بناه عليه. على أن قول الرسول -ﷺ- «الخير بيديك والشر ليس إليك» فيه رد على توجيه الزركشي لأن المذكور في الحديث أن الخير وحده أثر لليدين، وتوجيه الزركشي فيه أن الخير والشر أثراً لليدين!!

٣- يندفع ما ذكره بما ذكر سابقاً، وبما سيذكر لاحقاً -إن شاء الله- من أمور تفيد أن الآيات والأحاديث نص في معناها. وذلك فيما يلي:

ج) إن السنة قد جاءت ببيان إثبات صفة اليدين حقيقة بذكر عدد من القرائن منها:

١-قال الرسول -ﷺ-:((يمين الله ملأى لا يغيضها نفقة، سحاء الليل والنهار، أرأيتم ما أنفق مذ خلق السموات والأرض، فإنه لم ينقص مما في يمينه، قال: وعرشه على الماء، وبيده الأخرى القبض والبسط، يرفع ويخفض)) (2) فذكره لليمين والإنفاق بها والتعبير بـ (يده الأخرى، والقبض والبسط) تدل قطعاً على إثبات يدين لله، خاصة لفظ (بيده الأخرى) فلن يستطيع المتأول أن يقول: بقدرته الأخرى!

٢- وقال الرسول -ﷺ- في محاجة آدم وموسى عليهما السلام:((قال آدم: يا موسى، اصطفاك الله بكلامه وخط [وفي رواية: كتب] لك التوراة بيده. وقال موسى: أنت آدم الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه)) (3)، وهذا صريح في إثبات اليد حقيقة.

٣- وقال الرسول -ﷺ-:((ما تصدق أحد بصدقة من طيب -ولا يقبل الله إلا الطيب- إلا أخذها الرحمن بيمينه، وإن كانت تمرة فتربو في كف الرحمن، حتى تكون أعظم من الجبل، كما يربي أحدكم فلوه أو فصيله)) (4)، فإثبات الكف واليمين يفيد صراحة إثبات يد حقيقة لله لائقة به.

٤- وإقرار النبي -ﷺ- للحبر اليهودي الذي قال:((إن الله يمسك السموات على إصبع، والأرضين على إصبع، والشجر والثرى على إصبع، والخلائق على إصبع، ثم يقول أنا الملك)) وضحك الرسول -ﷺ- تصديقاً له(5)، فذكر الأصابع يدل على إثبات اليد حقيقة لله، لأنه ورد أن

---

(1) انظر ص ١٤٤

(2) متفق عليه، أخرجه البخاري (٤٠٤/١٣ مع الفتح) كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿لما خلقت بيدي﴾ رقم: ٧٤١١ . ومسلم (٦٩٠/٢ - ٦٩١) كتاب الزكاة، باب الحث على النفقة رقم: ٩٩٣ .

(3) متفق عليه، وتقدم تخريجه ص ١٨٨

(4) متفق عليه، تقدم تخريجه في ص ١١٤

(5) متفق عليه، أخرجه البخاري (٤٠٤/١٣ مع الفتح) - كتاب التوحيد- باب قول الله تعالى:﴿لما خلقت بيدي﴾ رقم (٧٤١٤)، وأخرجه مسلم (٢١٤٧/٤) كتاب صفة القيامة والجنة والنار - رقم (٢٧٨٦).

السموات يحملها الله بيده، كما في الحديث الآتي:

٥- وقال الرسول -ﷺ-((يأخذ الرب -جل وعلا- سماواته وأراضيه بيديه - وجعل يقبض يديه ويبسطهما- يقول الله: أنا الرحمن [قال ابن عمر - رضي الله عنهما -]حتى نظرت إلى المنبر يتحرك من أسفل شيء منه، حتى إني لأقول أساقط هو برسول الله -ﷺ-)) [1].

فكل هذه الأدلة تبطل دعوى المجاز في اليد، وأنه أريد بها القدرة، فيبقى كل تأويل لهذه النصوص من جنس التحريف.

ثالثاً: المكر والاستهزاء والكيد[2].

وأكثر المؤلفين في الأصول قد عدوا هذا من نوع المسلك الرابع المتقدم[3]، وهو توقف إطلاقه على إطلاق آخر.

وهم لم يتحرر لهم وجه المجاز فيه، وإثبات المجاز فرع تصوره، ولكن ربما فهموا من هذه الكلمات معنى قبيحاً، فحاولوا حملها على المجاز، ولكن الصحيح أن هذه العبارات منقسمة، بمعنى أنه يمكن أن ترد في معنى قبيح وفي معنى حسن، فهي كلها تدور على معنى إيصال الشيء بحيلة وخفاء[4]، ويتضمن الاستدراج، ولا شك أن مثل هذا يكون حسناً تارة وقبيحاً تارة فإنه((إذا كان على وجه جحد الحق وظلم الخلق، فهو ذنب محرّم، وأما إذا كان جزاء على من فعل ذلك بمثل فعله، كان عدلاً حسناً، قال الله تعالى:﴿وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا، وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون(الله يستهزيء بهم﴾ [البقرة ١٤، ١٥] فإن الجزاء من جنس العمل، وقال تعالى:﴿ومكروا مكراً ومكرنا مكراً﴾ [النمل ٥٠] كما قال:﴿إنهم يكيدون كيداً•وأكيد كيداً﴾ [الطارق ١٥، ١٦] وقال: ﴿ كذلك كدنا ليوسف﴾[يوسف ٧٦])) [5].

ولذلك فلا مجاز في الآيات.

رابعاً: صفة المجيء:

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري مختصراً (٤٠٤/١٣ مع الفتح) كتاب التوحيد باب (١٩) رقم (٧٤١٢)، ومسلم (٢١٤٨/٤) - كتاب صفات المنافقين، رقم (٢٧٨٧).

(٢) انظر: الإحكام -للآمدي- ٤٩/١، وحاشية السعد على شرح العضد ١٥٣/١، و شرح الكوكب المنير ١٨٢/١، و فواتح الرحموت ٢٠٧/١.

(٣) انظر ص ٥٣٧

(٤) انظر: مفردات ألفاظ القرآن للراغب ص٧٢٨، ٧٧٢، ٨٤١ [كيد، مكر، هزؤ].

(٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٤٧١/٢٠.

وزعموا أن ظاهرها غير مراد بالدليل، وهذا حقيقة المجاز(١).

والجواب:

أولاً: المطالبة بهذا الدليل الدال على أن المجيء حقيقة غير مراد، وهم لن يجدوا إليه سبيلاً من نص في كتاب أو سنة أو قول صاحب ولا إمام متبع، وما عندهم سوى الشبهات التي مرت في إنكار الصفات الاختيارية(٢)، وقد أجيب عنها، و لله الحمد.

ثانياً: المطالبة بالجواب عن الدليل الموجب لإرادة الحقيقة. وهو:

أ- إن الآيات والأحاديث دلت على مجيء الرب نفسه يوم القيامة، وذلك جاء مطرداً، و لم يأت صارف، فتعين الحمل على الحقيقة، فمن ذلك قول ا لله تعالى:﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾[الفجر ٢٢]، وقال:﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم ا لله في ظلل من الغمام﴾[البقرة ٢١٠]، وقال:﴿هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك﴾ [الأنعام ١٥٨]، وأما الأحاديث فمنها حديث مجيء الرب يوم القيامة لفصل القضاء وفيه:((وتبقى هذه الأمة، فيقولون هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه، فيأتيهم ا لله جل وعلا، فيقول: أنا ربكم، فيقولون أنت ربنا)) (٣).

ب- إنهم إن عينوا المعنى المصروف إليه اللفظ -وهم عادة يقولون المحذوف: أمر، أي جاء أمر ربك، فعندئذ يقال لهم: إنه على فرض أن الآية تحتمل ذلك، فكيف الصنيع بقول ا لله تعالى:﴿هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة، أو يأتي ربك، أو يأتي بعض آيات ربك﴾ [الأنعام١٥٨]، فذكر ا لله في الآية مجيء ا لله ومجيء ملائكته، ومجيء أمره -وهو بعض الآيات- فلم يبق للقول بالمجاز طريق.

على أنه لو عكس لهم إنسان وقال: مجيء الملائكة المقصود به مجيء أمرهم، لعارضوا ذلك(٤)، فظهر أن المقتضي للقول بالمجاز هو الشبهة وهي ضعيفة(٥).

خامساً: الوجه:

وقد ذكر بعض المؤلفين في الأصول في هذا الموضع قول ا لله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا

---

(١) انظر: المعتمد ١/٢٤-٢٥، والمحصول ١/٣٣٣.

(٢) انظر ص ١٥٠-١٥٧

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري (١٣/٤٣٠ -٤٣١ مع الفتح) - كتاب التوحيد، باب ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ رقم (٧٤٣٧)، وأخرجه مسلم (١/١٦٣-١٦٤) -الإيمان- باب معرفة طريق الرؤية، رقم (٨١).

(٤) انظر: التبصير في الدين -لابن جرير- ص١٤٤.

(٥) انظر: الرد على بشر المريسي -للدارمي- ص١٤٨-١٥٠.

وجهه﴾[القصص ٨٨]، وقالوا: إنه مجاز من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل[١].

والرد:

أولاً: لا أدري كيف سوَّغ أولئك لأنفسهم التعبير بالجزء والكل في حق الله، وهم ينفرون عما جاء به الشرع، فأولى أن ينفروا عن هذا التعبير[٢]. وهذا مع تصريحهم في كلامهم عن صور المماثلة المنفية عن الله، أن ليس بذي أجزاء ولا أبعاض !

ثانياً: إن الآية لا مجاز فيها لأمرين:

١- إن المنقول عن كثير من السلف[٣] تفسير الآية على معنى: كل شيء هالك إلا ما أريد به وجهه، وهذا يدل على أن الوجه هنا أريد به القصد، فهو من الوجهة.

٢-إنه حتى على القول إنه أريد بها الصفة -كما هو صنيع بعض أهل العلم-[٤] فالآية تكون دالة على إثبات صفة الوجه حقيقة، ودلالتها على الذات تكون من باب الدلالة اللزومية، فبقاء وجهه هو بقاء ذاته[٥].

ثالثاً: إنه إن قصد من مثل هذا الكلام إنكار صفة الوجه لله، فلا يصح، فإننا إذا أثبتنا الصفة بدليل، فإنه لا يلزم إذا ذكرت لفظة تحتملها في آية أخرى أن تكون دليلاً على الصفة، كما لا يلزم عكسه، وهو إذا أريد بها معنى غير الصفة في آية أن يجرى ذلك المعنى في سائر المواضع[٦]، ومن أصرح أدلة إثبات الوجه، قول الرسول -ﷺ-((حجابه النور، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه)) [٧] والأدلة كثيرة في هذا الباب[٨].

سادساً: رؤية الله في الآخرة:

وقد ذكر أبو الحسين البصري - وقد وافقه الرافضة -[٩] ضمن أمثلة المجاز في القرآن قول الله تعالى:﴿وجوه يومئذ ناضرة.إلى ربها ناظرة﴾ [القيامة٢٢-٢٣]، وهذا لأن الرؤية عنده مستحيلة، أما

---

(١) انظر: هداية العقول ٢٥٨/١، و شرح الكوكب المنير ١٦٦/١.

(٢) انظر: حاشية الصنعاني على هداية العقول ٢٥٨/١.

(٣) انظر: صحيح البخاري (٣٦٤/٨ مع الفتح) كتاب التفسير، تفسير سورة القصص،وجامع البيان -للطبري- ١٢٧/٢٠/١١، ومجموع الفتاوى -لابن تيمية- ٤٣٣/٦-٤٣٤

(٤) انظر: صحيح البخاري [٤٠٠/١٣ مع الفتح]، والتوحيد -لابن خزيمة- ٢٤/١.

(٥) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٤٣٤/٢.

(٦) انظر: المصدر السابق ١٤/٦-١٥.

(٧) تقدم تخريجه ص/ ١١٢ .

(٨) انظر: التوحيد لابن خزيمة٢٤/١-٤٤.

(٩) في المعتمد -لأبي الحسين البصري- ٢٤/١، وانظر عدة الأصول -للطوسي الرافضي- ١٦/١.

الأشاعرة الأصوليون فلم يوردوا ما يتعلّق بالرؤية ضمن المجاز، لأنهم يثبتونها، ولكن بطريقة تخالف ما عليه السلف ، كما سيأتي إن شاء الله[*]

والرد عليهم:

أولاً: يطالب أبو الحسين البصري –وسائر المعتزلة– بالدليل الدال على أن حقيقة الرؤية غير مرادة من الدليل، وليس عنده دليل شرعي يعتمد عليه، سوى ما يشتبه عليه[1] من قول الله تعالى:﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ [الأنعام١٠٣] وقوله:﴿لن تراني﴾[الأعراف١٤٣].

والجواب:

أما الآية الأولى فإن الإدراك المذكور فيها بالنفي هو الإحاطة، والرؤية قد تكون بإحاطة أو بدون إحاطة، وعليه لا يلزم من نفي الإحاطة نفي الرؤية، ويدل له قول الله تعالى:﴿فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون. قال كلا﴾[الشعراء ٦١-٦٢] فكانت الرؤية حاصلة دون الإدراك[2]، ولو قيل: إن الإدراك هنا بمعنى الرؤية، لكان النفي الوارد في الآية خاصاً بالدنيا، وأما في الآخرة فإن الأدلة قد تواترت على إثباتها للمؤمنين يوم القيامة[3].

وأما الآية الثانية: وهي قول الله تعالى لموسى –عليه السلام–:﴿لن تراني﴾، فإن النفي فيها ليس للتأبيد في الدنيا والآخرة لأمور:

الأول: إن قوله ﴿لن تراني﴾ وقع جواباً لسؤال موسى –عليه السلام– رؤيته في هذه الدنيا، إذ السؤال واقع فيها، ومع ذلك لم تأت الإجابة بلا أُرَى، إذاً فلا عموم لها في الدارين[4].

الثاني: لو قيل إنها لم تقع جواباً عن سؤال –أو أريد بها العموم– لأجيب بأن هذا العموم مخصوص بالأدلة الدالة على وقوعها في الآخرة[5].

الثالث: إن الله جل وعلا علق إمكانية رؤية موسى –عليه السلام– بثبوت الجبل وإطاقته رؤية الله، بقوله:﴿فإن استقر مكانه فسوف تراني﴾ فيكون هذا هو المانع من رؤيته، فينتفي هذا المانع في الآخرة، لكن الله يحجب الكفار عن رؤيته[6].

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة /٢٣٢-٢٦٤، والكشاف –للزمخشري– ٣٢/٢، ٨٩ - ٩٢.

(٢) انظر: الفصل –لابن حزم– ٢/٣-٣، وحادي الأرواح –لابن القيم– ص٣٣٤-٣٣٥.

(٣) انظر: تأويل مختلف الحديث –لابن قتيبة– ص١٩٢، والإبانة –للأشعري– ص٤٧، و شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة –للالكائي– ٥٠٨/٣.

(٤) انظر: التمهيد –للباقلاني– ص٣٠٦-٣٠٧، والاقتصاد في الاعتقاد –للغزالي– ص١٠١.

(٥) انظر: المراجع السابقة، وتأويل مختلف الحديث ص١٩٢، و شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة – للالكائي– ٥٠٨/٣.

(٦) انظر: الإبانة –للأشعري– ص٤٣، وحادي الأرواح ص٣٣٤.

(*) انظر ص ٥٦٦ - ٥٦٨

الرابع: إن موسى -عليه السلام- أعلم بما يجوز على ربه وما يمتنع -والمعتزلة ممن يبالغ في العصمة- فدل على جواز الرؤية، ولأن الجبل جرى له ما جرى لحصول نوع ظهور له، فالتجلي هو الظهور، فدل على إمكان وقوع الرؤية[1].

ثانياً: يطالب المعتزلة بالجواب عن الأدلة الدالة على إرادة الحقيقة من الرؤية وهي:

١-إن الآية نفسها التي ادعوا فيها المجاز، فيها قرائن تدل على إثبات حقيقة الرؤية، وذلك أن((إضافة النظر إلى الوجه الذي هو محله في هذه الآية، وتعديته بأداة (إلى) الصريحة في نظر العين، وإخلاء الكلام من قرينة تدل على أن المراد بالنظر المضاف إلى الوجه المعدى بإلى خلاف حقيقته وموضوعه؛ صريح في أن الله سبحانه وتعالى أراد بذلك نظر العين التي في الوجه إلى نفس الرب جل جلاله)) [2].

ب- قال الله تعالى:﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾: قال الإمام الشافعي:((لما حجب هؤلاء في السخط، كان في هذا دليل على أن أولياءه يرونه في الرضى)) [3]، وقد احتج بها الإمام مالك كذلك قيل له:((أيرى الله جل وعلا يوم القيامة ؟ قال: نعم، يقول الله جل وعلا:﴿وجوه يومئذ ناضرة.إلى ربها ناظرة﴾ [القيامة/٢٢، ٢٣]، وقال جل وعلا في أخرى:﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ [المطففين ١٥])) [4]، وكذلك الإمام أحمد[5] وخلق كثير من أهل السنة[6]، وقد نقل بعض الأصوليين[7] عن أبي الحسن الأشعري أنه يقول بالمفهوم، مستشهدين باحتجاجه بهذه الآية، فإنه قال:((فحجبهم عن رؤيته، ولا يحجب عنها المؤمنين)) [8] ، وقد توهم بعض الأصوليين

---

(١) انظر: السنة -لعبد الله بن أحمد- ٢٦٩/١-٢٧٠، وتأويل مختلف الحديث -لابن قتيبة- ص١٩٤.

(٢) حادي الأرواح -لابن القيم- ص٣٣٦.

(٣) رواه عنه البيهقي في أحكام القرآن ٤٠/١، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٤٦٨/٣، ٥٠٦.

(٤) رواه عنه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٤٦٨/٣، وانظر الجامع في السنن والآداب- لابن أبي زيد القيرواني- ص١٢٣-١٢٤.

(٥) السنة -لعبد الله بن أحمد - ٥٢٠/٢ وانظر: شرح الكوكب المنير ٥١٣/٣.

(٦) انظر ذلك في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة -للالكائي- ٤٦٦/٣-٤٦٩، ٥١٠.

(٧) انظر: التلخيص -للجويني - ١٨٥/٢، والبرهان -له- ٢٩٩/١، والمستصفى -للغزالي-٤١٤/٣ [١٩٢/٢]، و البحر المحيط للزركشي ١٣١/٥، ١٣٥.

(٨) الإبانة -للأشعري- ص٤٦.

كالقاضي أبي بكر الباقلاني والغزالي أنّ مثل هذا الاحتجاج ضعيف لأنه مفهوم مخالفة(١)، والصواب أن جماهير أهل العلم على الأخذ به، ولأن الرؤية لو لم تكن نعيماً لما كانت فائدة من حجب الكفار، فلما ثبت أنها نعيم لم يحجب عنها المؤمنون (٢).

ج- وقال الله تعالى:﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾[يونس ٢٦] والزيادة هي النظر إلى وجه الله تعالى، لأنه أثبت في الآية أمرين: الحسنى والمراد الجنة، والثانية الزيادة وهي الرؤية، وقد جاء بيانها من رسول الله -ﷺ- الذي هو أعلم بكتاب الله منا، فعن صهيب - رضي الله عنه - قال:((قرأ رسول الله -ﷺ-:﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾ قال: إذا دخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، نادى منادٍ: يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه، فيقولون: ما هو؟ ألم يثقل موازيننا ويبيِّض وجوهنا ويدخلنا الجنة، ويزحزحنا عن النار؟! فيكشف الحجاب، فينظرون الله، فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه وهي الزيادة)) (٣).

د) وجاء عن رسول الله -ﷺ- قوله:((إنكم سترون ربكم، كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروب الشمس فافعلوا))(٤)، وقال:((إنكم سترون ربكم عياناً)) (٥).

وأحاديث الرؤية متواترة(٦)، فلم يبق إلا العناد والمكابرة والتكذيب لنصوص الوحي، وتحريفها.

ثم إن ههنا استطراداً في مسألتين متعلقتين بالرؤية، ناسب الكلام عنهما في هذا الموضع، لإيراد بعض المؤلفين في الأصول لهما:

---

(١) انظر: التلخيص -للجويني- ١٨٥/٢، والمستصفى -للغزالي- ٤١٤/٣ [١٩٢/٢].

(٢) انظر: البرهان -للجويني- ٢٩٩/١، وشرح الكوكب المنير ٥١٣/٣.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه (١٦٣/١) كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى (٢٩٨).

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه ٤٢٩/١٣ مع الفتح) كتاب التوحيد، باب ٢٤ قول الله تعالى:﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ (٧٤٣٤)، ومسلم (٤٣٩/١) كتاب المساجد، باب فضل صلاة الصبح والعصر رقم (٧٥٨).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه (٤٣٠/١٣ مع الفتح) كتاب التوحيد، باب (٢٤) رقم(٧٤٣٥).

(٦) صرح بذلك ابن القيم في حادي الأرواح ص٣٣٧، وقال ابن أبي العز:((روى أحاديث الرؤية نحو ثلاثين صحابياً)) : شرح العقيدة الطحاوية ص٢١٠، وانظر ما ساقه ابن منده في كتابه الإيمان (٧٧٩/٢-٩٠٦) من طرق، وقد صنف فيها الآجري كتاب التصديق بالنظر إلى الله تعالى في الآخرة، ضمن كتاب الشريعة والدارقطني كتاب الرؤية وكلاهما مطبوع.

الأولى: ما هي علة جواز الرؤية، والثانية: هل يرى الله في جهة أو لا؟ وإذا قيل: لا، فهل الرؤية على ظاهرها، أو هي علم أجلى؟.

المسألة الأولى: علة جواز الرؤية:

قال البزدوي:((... إثبات رؤية الله تعالى بالأبصار حقاً في الآخرة بنص القرآن، بقوله:﴿وجوه يومئذ ناضرة. إلى ربها ناظرة﴾ [القيامة ٢٢-٢٣]، لأنه موجود بصفة الكمال، وأن يكون مرئياً لنفسه ولغيره من صفات الكمال، والمؤمن لإكرامه بذلك أهل)) [(١)]، قال عبد العزيز البخاري:((قوله:((لأنه موجود بصفة الكمال)) : إشارة إلى علة جواز الرؤية، فإنها الوجود عندنا على ما عرف)) [(٢)].

والتعليق:

كلام البزدوي حق، وأكمل من كلام عبد العزيز البخاري، فإن القول بأن علة جواز الرؤية - وهو الذي يحتج به على جواز الرؤية عقلاً- هي الوجود،((يكاد لا ينحصر كلامه، إلا أن نتكلف له وجهاً، فإن قول مصحح الرؤية لا يخلو : إما أن يكون كونه جوهراً، فيبطل بالعرض، أو يكون عرضاً فيبطل بالجوهر، أو كونه سواداً أو لوناً، فيبطل بالحركة، فلا تبقى شركة لهذه المختلفات إلا في الوجود، وهذا غير حاصر، إذ يمكن أن يكون قد بقي أمر آخر مشترك غير خاص سوى الوجود، لم يعثر عليه الباحث، مثل كونه بجهة من الرائي مثلاً، فإن أبطل هذا، فلعله لمعنى آخر، إلا أن يتكلف حصر المعاني، وينفي جميعها سوى الوجود، فعند ذلك ينتج)) [(٣)].

والسبب الذي أربك هؤلاء: زعمهم أن كل موجود يصح أن يرى، وهذا ليس على إطلاقه[(٤)]. والصحيح هو أن يكون الموجود وجوده كمالاً متصفاً بصفات الكمال، مع وجود شروط الرؤية من كمال الرائي وقدرته على النظر وانتفاء الموانع، وعندئذ ننظم الدليل هكذا:((من الأشياء ما يرى، ومنها ما لا يرى، والفارق بينهما لا يجوز أن يكون أموراً عدمية، لأن الرؤية أمر وجودي والمرئي لا يكون إلا موجوداً، فليست عدمية لا تتعلق بالمعدوم، ولا يكون الشرط فيه إلا أمراً وجودياً لا يكون عدمياً، وكل ما لا يشترط فيه إلا الوجود دون العدم، كان بالوجود الأكمل أولى منه بالأنقص، فكل ما كان وجوده أكمل، كان أحق بأن يرى، وكل ما لم يمكن أن يرى فهو أضعف وجوداً مما يمكن أن

---

(١) أصول البزدوي -مع شرحه كشف الأسرار- ١/١٥٥.

(٢) كشف الأسرار -لعلاء الدين البخاري- ١/١٥٥.

(٣) المستصفى -لأبي حامد الغزالي - ١/١٣٢-١٣٣ [١/٤٢-٤٣].

(٤) انظر: منهاج السنة النبوية ٢/٣٣٠.

ينقسم إلى ما هو في جهة، وإلى ما ليس [في جهة][1]، فالقول بأن ما ليس في جهة لا يكون مرئياً، يقابل قول القائل: كل موجود مرئي، ودليلها مضمر فيها، وتقديره: أن انتفاء الجهة مانع من الرؤية))[2].

والتعليق: إنكار الأشاعرة لرؤية الله في علوه باطل ، كما أن إنكار المعتزلة للعلو والرؤية أبطل منه في الشرع. والرد إجمالاً في مسألة الرؤية بمقابلة من وجوه:

الوجه الأول: إن أدلة إثبات علو الله على خلقه كثيرة لا يمكن ردها، وهو معلوم بالفطرة كذلك.

الوجه الثاني: إن العرب الذين خوطبوا برؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة لا يعرفون رؤية بلا مقابلة، فلو كانت كذلك لجاءهم البيان[3].

الوجه الثالث: إن الحديث المذكور في الرؤية فيه أن رسول الله -ﷺ- قال:((إنكم سترون ربكم كما ترون القمر...)) [4] فشبه الرؤية بالرؤية لا المرئي بالمرئي، ورؤية الشمس والقمر حاصلة في علوهما، فكذلك رؤية الله في علوه[5].

الوجه الرابع: إن الذين منعوا الرؤية بمقابلة منعوا إثبات الحجاب، وفسروه تفسيراً باطلاً، ذلك أن إثبات الحجاب يقتضي إثبات جهة للمرئي -وهي العلو- وقد جاء مصرحاً بالحجاب في قوله -ﷺ:((حجابه النور)) [6]، وقوله -ﷺ-:((فيكشف الحجاب فينظرون الله)) [7] فهذا يقتضي إثبات العلو، والحديثان يردان زعم الأشعرية أن الحجاب المراد به خلق مانع في أعين الرائين.

الوجه الخامس:((كون الله يرى بجهة من الرائي ثبت بإجماع من السلف والأئمة)) [8].

ولأجل هذه الإشكالات في منع الأشاعرة رؤية بمقابلة، لجأوا إلى إثبات رؤية لم يثبتها سلف الأمة على هذا النحو، فقال القرافي:((...قال أهل الحق: رؤية الله تعالى، عبارة عن خلق علم به تعالى هو أخلق[9] من مطلق العلم، نسبته إليه كنسبة إدراك الحس إلى الحسيات، وكذلك في سماع كلام الله

---

(١) أضفتها لحاجة السياق.

(٢) الإحكام -للآمدي- ١/١٠٥-١٠٦، وانظر: شرح الكوكب المنير ٣/٣٣٦-٣٣٧.

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية ٢/٤١٠.

(٤) تقدم تخريجه ٤٦٣

(٥) انظر: بيان تلبيس الجهمية ٢/٤١٠-٤١١.

(٦) تقدم تخريجه ص ١١٢

(٧) تقدم تخريجه ص ٥٦٣

(٨) بيان تلبيس الجهمية ٢/٤١٥.

(٩) في البحر المحيط للزركشي ١/٨٠ (أجلى) - وهو قد نقل كلام القرافي. وانظر: الملل والنحل -للشهرستاني-

النفساني سبحانه وتعالى، وهذه عقائد لا تتأتى [إلا][1] على القول بتفاوت العلوم...)) [2]

والتعليق:

١- قوله بالتفاوت في العلوم والإدراكات والتصديق، مسلم.

٢-قوله:((قال أهل الحق)) ليس هو قول أهل السنة.

٣-قوله:((رؤية الله... عبارة عن خلق علم به هو أجلى ـ أو أخلق ـ من مطلق العلم)) فيه نظر لما يلي.

أ- إن النظر المثبت أثبته الله للعيون، فقال:﴿وجوه يومئذ ناضرة. إلى ربها ناظرة﴾ [القيامة ٢٢-٢٣]. وما كان كذلك ليس زيادة علم فحسب، وإنما رؤية حقيقية مستلزمة لزيادة علم.

ب- قول الرسول -ﷺ-:((إنكم سترون ربكم كما ترون القمر...)) فيه تشبيه الرؤية بالرؤية، ورؤيتنا للقمر هي بعيوننا لا بمجرد العلم الأجلى، فكذلك رؤية الله، ولا يلزم من تشبيه الرؤية بالرؤية تشبيه المرئي بالمرئي[3].

ج) إن الرؤية بمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين، بخلاف الرؤية بمعنى النظر بالعين، فتتعدى إلى مفعول واحد، وهي كذلك جاءت في الحديث[4].

د) قوله -ﷺ-:((سترون ربكم عياناً)) يدفع القول بأن الرؤية تكون بمعنى العلم، لأن الرؤية بالعيان لا تكون بمعنى العلم[5].

=

٢٠٢/١.

(١) أضفتها لدلالة السياق عليها.

(٢) نفائس الأصول للقرافي ٢٨١٢/٦.

(٣) انظر: العواصم والقواصم -لابن الوزير- ٧٣/٥-٧٤.

(٤) انظر: فتح الباري -لابن حجر- ٤٣٥/١٣.

(٥) انظر: المصدر نفسه.

المبحث الثاني

المتشابه

والمقصود بحث معنى المتشابه في الأدلة السمعية ـ أعني الكتاب والسنة ـ، وبحث ما أطلق من كلام بعض الناس: أن نصوص الصفات من المتشابه.

المطلب الأول

معنى المتشابه

المتشابه في اللغة قد يكون من الشبه الذي هو بمعنى المثل، فالمتشابه إذاً يطلق على التماثل بين شيئين فأكثر، وقد يكون المتشابه من الاشتباه -لا التشابه- تقول: اشتبه الأمر إذا أشكل، فعلى هذا فالمتشابه هو المشكل[1]، قال ابن قتيبة: ((ويقال: لكل ما غمض ودق: متشابه، وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره...)) [2].

وعلى كلا المعنيين وردت الكلمة في التنزيل: قال الله تعالى:﴿الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً﴾ [سورة الزمر ٢٣]، فهذا وصف للقرآن كله بأنه متشابه، أي يشبه بعضه بعضاً في الحسن فلا اختلاف فيه ولا تضاد[3].

وأما المعنى الثاني وهو الدقة والإشكال، فيمكن تنزيل قول الله تعالى في آية آل عمران عليه،وهي: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب﴾ [آل عمران ٧].

ففي هذه الآية نوَّع الله آيات الكتاب إلى محكمات ومتشابهات، فدل هذا على أن المتشابه هنا غير المتشابه الذي ذكره في آية الزمر، لأن هناك عم به كل القرآن، وهنا ذكره في بعضه، والذي في الزمر لا ينافي الإحكام الذي ذكره الله تعالى عن القرآن كله، كقوله:﴿الٓر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير﴾[هود ١]، فالإحكام هنا بمعنى الإتقان[4]، فالقرآن محكم أي أنه متقن

---

(١) انظر: لسان العرب ٧/٢٣-٢٤، والقاموس المحيط ١٦١٠، مادة شبه.

(٢) تأويل مشكل القرآن /١٠٢.

(٣) انظر: جامع البيان للطبري ١٢/٢٣/٢١٠، ومعالم التنزيل للبغوي ٧/١١٥.

(٤) انظر: معجم مقاييس اللغة٢/٩١ (حكم).

ممنوع من الفساد، والاختلاف، والتضاد، وهنا في آية آل عمران ذكره الله مقابلاً للمحكم فدل على التغاير.

ولكن قبل بيان وجه تنزيل كلمة المتشابه في آية آل عمران على المعنى اللغوي الثاني، يذكر هنا ما يمكن أن يحدد المراد من معنى المتشابه، وذلك بتحديد معنى التأويل فيها على وجه الخصوص.

فالتأويل إما أن يكون بمعنى التفسير، وإما أن يكون بمعنى المرجع والمصير[1]، فما الذي تحتمله آية آل عمران من معنيي التأويل؟

الذي يدل عليه استعمال هذه الكلمة في القرآن هو المعنى الثاني خاصة، فمما جاء في تأويل القرآن آيتان:

الآية الأولى: قوله تعالى:﴿ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون هل ينظرون إلا تأويله، يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل قد خسروا أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون﴾ [الأعراف ٥٢، ٥٣] فالضمير في قوله ﴿تأويله﴾ راجع إلى الكتاب، وهو هنا بمعنى الحقيقة المخبر عنها في القرآن من ذكر الآخرة والنار. ويدل لذلك[2]:

١- إن الله نص على مجيء تأويل ما فصله، وتفصيل الكتاب: بيانه وتمييزه بحيث لا يشتبه، فتعين حمله على الحقيقة، لأنها التي لا نعلمها، وإن كنا نعلم معاني آيات الوعيد والآخرة.

٢- إن معنى قوله ﴿ينظرون﴾: ينتظرون، وذلك يكون فيما ينتظر من الحقائق والعاقبة المخبر عنها، لأن الخبر قد وقع أصلاً وما بقي إلا المخبر عنه.

٣- ويعين المعنى تحديداً قوله في آخر الآية:﴿قد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نرد...﴾ فهذا في الآخرة قطعاً، وهو تأويل الخبر في قوله:﴿يوم يأتي تأويله﴾ فعلى هذا تعين حمل كلمة ﴿تأويل﴾ الكتاب في هذه الآية على حقيقة المخبر عنه.

الآية الثانية: قول الله تعالى:﴿وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين•أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين•بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين﴾ [يونس٣٧-٣٩] فالضمير في قوله

(١) سيأتي ذلك ص/ ٥٨٧

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية١٣/٢٧٨-٢٧٩.

﴿تأويله﴾ راجع إلى القرآن المذكور في الآية قبله، والتأويل هنا حمله على حقيقة الشيء ومآله الذي يكون عليه أولى، لما يلي:

إن الله جمع بين نفي العلم به عنهم، وبين التأويل، فالمعنى: ((بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه أي: سارعوا إلى تكذيبه من غير أن يتدبروا ما فيه، ويقفوا على ما في تضاعيفه من الشواهد الدالة على كونه كما وصف آنفاً، ويعلموا أنه ليس مما يمكن أن يؤتى بسورة مثله))[1] ، ويمكن حمله على عموم فهم القرآن، فهم جاهلون بمعانيه[2]، وقوله:﴿ولما يأتهم تأويله﴾ هي عطف على ما تقدم: أي كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه وبما لم يأتهم تأويله من الأمور المستقبلة من العذاب الذي أوعدوا به، قال القرطبي: ((أي: ولم يأتهم حقيقة عاقبة التكذيب من نزول العذاب بهم، أو كذبوا بما في القرآن من ذكر البعث والجنة والنار، ولم يأتهم تأويله، أي حقيقة ما وعدوا في الكتاب)) [3].

فالآية أفادت أنه يمكن الإحاطة بما في القرآن علماً، وأخبرت عن مجيء تأويله وهو الحقيقة المخبر عنها، فدل على أن إتيان تأويله ليس هو الإحاطة بعلمه[4].

وعلى هذا إذا رجعنا إلى آية آل عمران في قوله:﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ وفسر التأويل فيها على معنى الحقيقة والمآل، يكون المتشابه بمعنى: ما لا تدرك حقيقته ومآله ويتعين الوقف على قوله:﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾، وعلى هذا يحمل ما ورد عن السلف، كابن عباس - رضي الله عنهما - فإنه قرأ الآية هكذا:(وما يعلم تأويله إلا الله، ويقول الراسخون في العلم آمنا به)[5].

وفرق بين علم تأويله وعلم معناه، فقد أثر عن السلف أنهم كانوا يقرأون القرآن ويفسرونه كله، وهذا يدل على أن معناه معلوم لهم.

ويجليه كذلك أن من فسر المتشابه منهم بالمنسوخ، يدل قطعاً أنه ما أراد بالمتشابه ما لا علم لنا به، لأن المنسوخ معلوم المعنى، ومن فسره بالوعد والوعيد لا يقول إن معانيها غير معلومة، وإنما مراده

---

(١) روح المعاني -للألوسي- ١١/١١٩-١٢٠.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن -للقرطبي- ٨/٣٤٥، وفتح القدير -للشوكاني- ٢/٤٤٦.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ٨/٣٤٥، وانظر: جامع البيان -للطبري- ٧/١١/١١٨، ومعالم التنزيل -للبغوي- ٤/١٣٤، وفتح القدير -للشوكاني- ٢/٤٤٦.

(٤) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٣/٢٨٣.

(٥) رواه عبد الرزاق في تفسيره ١/١١٦، ومن طريقه ابن جرير في تفسيره جامع البيان ٣/٣/١٨٢، وأخرجه الحاكم في المستدرك ٢/٣١٧ رقم (٣١٤٣) وقال: على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي. وقال الحافظ ابن حجر: إسناده صحيح. "فتح الباري ٨/٥٨".

الحقائق التي يؤول إليها خبر الوعد والوعيد، ومن فسره بأخبار الساعة وأشراطها لا يريد سوى وقت قيام الساعة وحقيقة أمرها، لا معاني النصوص الواردة فيها، لأنها معلومة، ولم يبق إلا الحروف المقطعة أوائل السور، فهذه لا تدخل هنا في المتنازع فيه، لأنها ليست كلاماً تاماً، ولا تعرب، ومع ذلك فقد تكلم كثير من السلف في معانيها، وعلى سبيل التنزل لا يبقى في القرآن شيء غير معلوم المعنى سواها.

وقد رأى بعض أهل العلم أن الوقف على قوله:﴿إلا الله﴾ غير متعين، ويرون عطف ﴿الراسخون في العلم﴾ على اسم الله، فيكون الراسخون ممن يعلم تأويله، وجاء عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنه قال: ((أنا ممن يعلم تأويله)) [1]، وقال مجاهد: ((والراسخون في العلم يعلمون تأويله))[2] وعلى هذا يتعين أن يكون التأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم، ليس هو ذاك التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، فوجب أن يفسر بمعنى التفسير.

وعلى هذا يكون المتشابه في الآية: ما أشكل معناه، وهذا أمر نسبي إضافي، فقد يستشكل عالم ما لا يستشكله آخر، لكن في مجموع الأمة وجب أن يكون كل ما في القرآن معلوم المعنى.

وبهذا يرتفع الخلاف المحكي عن العلماء حول معنى المتشابه، فمنهم من قال: المتشابه: ما لا يعلم معناه إلا الله[3]، ومنهم من قال هو المجمل نفسه الذي لا يتضح معناه من نفسه إلا ببيان آخر[4]، وربما زاد بعضهم أن الاشتباه قد يكون للإجمال أو الاشتراك[5].

فإذا جمع بينهما على أساس أن ما لا يعلم معناه إلا الله، هو علم تأويله -أي حقيقته ومآله- والذي

---

(١) أخرجه ابن جرير في جامع البيان (١٨٢/٣/٣) عن محمد بن عمرو (وهو ابن العباس الباهلي - ثقة) عن أبي عاصم (وهو الضحاك بن مخلد - ثقة) عن عيسى (هو ابن ميمون المكي -ثقة) عن أبي نجيح (هو عبد الله بن يسار - ثقة) عن مجاهد (وهو ابن جبر -ثقة) عن ابن عباس - رضي الله عنهما - فإسناده صحيح. وانظر تراجم المذكورين -على التوالي- في تقريب التهذيب (٨٢٦٦)، (٢٩٩٤)، (٥٣٦٩)، (٣٨٨٦)، (٥٦٢٣).

(٢) أخرجه ابن جرير في جامع البيان (١٨٣/٣/٣) وإسناده صحيح - وهو نفس إسناد الأثر المتقدم عليه- وأخرجه من وجه آخر حسن.

(٣) انظر: العدة -لأبي يعلى- ٦٨٩/٢، وروضة الناظر ١٨٦/١، وأصول البزدوي -مع كشف الأسرار- ١٥٠/١، وشرح التلويح ٢٣٧/١، والبحر المحيط ١٩١/٢.

(٤) انظر: البرهان ٢٨٤/١، والتلخيص ١٨٠/١، وإحكام الفصول -للباجي- ٤٨/١.

(٥) انظر: المستصفى ٣٠/٢ [١٠٦/١]، والإحكام -للآمدي- ١٦٥/١، والمسودة ص/١٦١، وشرح الكوكب المنير ١٤١/٢.

يعلمه الله والراسخون في العلم: هو علم معناه، ارتفع الخلاف[1].

والجمع بين الأقوال متى ما أمكن هو الأولى بل المتعين.

بقي بعد هذا النظر في أدلة من رأى وجوب الوقف على قوله:﴿إلا الله﴾ وأدلة من رأى صحة العطف وهو قوله:﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾.

أدلة المذهب الأول: وهو أن المتشابه: ما استأثر الله بعلمه:

١- إنَّ - (أمَّا) في لغة العرب لتفصيل الجمل، ولا بد أن يذكر في سياقها قسمان، لفظاً كان أو تقديراً، فالأول كقوله:﴿فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلاً﴾ [البقرة ٢٦]، ومن الثاني قوله:﴿يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناًفأما الذين آمنوا با لله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل﴾ [النساء ١٧٤-١٧٥] أي: وأما الذين كفروا فلهم كذا وكذا، وعليه تعين أن يكون قوله:﴿والراسخون في العلم﴾ هو القسم الثاني، فكأنه قال: وأما الراسخون في العلم فيقولون... وهذا يدل على تعين الوقف على:﴿إلا الله﴾[2].

والجواب: قوله: ((لا بد أن يذكر في سياقها قسمان)) ليس واجباً، بل يجوز أن تأتي (أما) لغير تفصيل، كقولك: أما زيد فمنطلق، وما ذكره هو الغالب، وليس دائماً[3]، على أنه لو سلم ما قاله، فإنه يتعين حمل التأويل على غير الذي فسروه به.

٢- إن ((الواو)) في قوله:﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به﴾ يترجح كونها استئنافية لا عاطفة بما يلي[4]:

أ- ما ورد عن ابن عباس - رضي الله عنهما -: ((ويقول الراسخون في العلم)) [5] يفيد أن الواو استئنافية، وبه يتبين أن الوقف على:﴿إلا الله﴾ متعين، فيدل على أن المتشابه: ما لا يعلمه إلا الله، واعترض على هذا بقول ابن عباس - رضي الله عنهما -: ((أنا ممن يعلم تأويله)) [6] وبما روي

---

(١) انظر: كشف الأسرار ١/١٥١-١٥٢، و البحر المحيط ١/٢٣٩، وشرح التلويح ١/٢٣٩.

(٢) انظر: روضة الناظر ١/١٨٨-١٨٩، وشرح مختصر الروضة ٢/٥١-٥٢، والبحر المحيط ٢/١٩٥.

(٣) انظر: مغني اللبيب -لابن هشام- ٨١-٨٢.

(٤) انظر: كشف الأسرار ١/١٥١، والبحر المحيط ٢/١٩٥-١٩٦، وفواتح الرحموت ١/١٨.

(٥) تقدم تخريجه ص/ ٥٧١

(٦) تقدم ص/ ٥٧٢

عن مجاهد وغيرهما[1].

دفع هذا الاعتراض بأن الرواية الأولى أصح فتقدم[2].

والصحيح في الجواب أن يقال: إنه لا تعارض أصلاً، وذلك بحمل الرواية الأولى على أن المتشابه المراد به حقائق الأشياء التي استأثر الله بعلمها، والرواية الثانية على معنى العلم بالمعنى، والفرق بينهما واضح، فنصوص الوعد والوعيد والساعة وأشراطها معلوم معناها، ولكن حقيقتها هي المشتبهة، وبهذا يتضح أنه لا تعارض بين الروايتين.

ب- إنه لو أراد العطف لقال: ويقولون آمنا به، فيعطف جملة ﴿يقولون﴾على {يعلمونه} المقدرة هكذا: والراسخون في العلم يعلمونه ويقولون[3]..

أجيب عن هذا بجوابين، أحسنهما:

١- أن جملة ﴿يقولون﴾ معطوفة بحرف محذوف، والعطف بالحرف المحذوف جائز[4]، ومنه قوله تعالى:﴿وجوه يومئذ ناعمة﴾ [الغاشية ٨] فهي معطوفة يقيناً على قوله:﴿وجوه يومئذ خاشعة﴾ [الغاشية ٢]، ومنه قوله تعالى:﴿ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه﴾[التوبة ٩٢]:أي: وقلت.

٢-والجواب الثاني لا يخلو من ضعف - وهو أن جملة ﴿يقولون﴾ حال، والضعف يتطرق عليها من ثلاث جهات، يمكن الإجابة بقوة عن اثنتين، والثالثة محتملة[5].

فالجهة الأولى: أن الحال على هذا تكون من المعطوف -وهو الراسخون- دون المعطوف عليه - وهو اسم الجلالة- والصواب أن تأتي الحال منهما كقوله:﴿وسخر لكم الشمس والقمر دائبين﴾ [إبراهيم ٣٣]، وجوابه[6]: الصحيح أنه لا مانع أن تأتي الحال من المعطوف دون المعطوف عليه، كقوله:﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ [الفجر ٢٢].

والجهة الثانية: أن الحال تكون قد جاءت دون وجود الفعل ((يعلمونه)) المقدر، ولو جاز هذا

---

(١) تقدم ص/٥٧٢وانظر: جامع البيان للطبري ٣/٣/١٨٤-١٨٥.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/٥٣.

(٣) انظر: روضة الناظر ١/١٨٨.

(٤) انظر: شرح التلويح ١/٢٣٩، ومسلم الثبوت -مع فواتح الرحموت- ٢/١٨، وفتح القدير ١/٣١٦، وأضواء البيان ١/٢٧٣.

(٥) انظر: نهاية السول ١/١٩٣، و البحر المحيط ٢/١٩٦، ومسلم الثبوت -مع فواتح الرحموت- ٢/١٨.

(٦) انظر: فتح القدير ١/٣١٦، وأضواء البيان ١/٢٧٢.

لجاز أن تقول: عبد الله راكباً، دون ذكر الفعل: جاء[1].

وجوابه أن الفعل غير مقدر، وإنما مذكور في قوله:﴿وما يعلم...﴾ إلا أن الحال واقعة للمعطوف دون المعطوف عليه[2].

والجهة الثالثة: أن الحال قيد لعاملها، ووصف لصاحبها، وهذا مشكل في الآية على هذا التقدير لأن المعنى: يعلمونه قائلين آمنا به، أي أنهم يعلمونه في هذه الحالة فقط و ((مفهومه أنهم في حال عدم قولهم آمنا به لا يعلمون تأويله، وهو باطل، وهذا الإشكال قوي، وفيه الدلالة على منع الحالية في جملة يقولون على القول بالعطف)) [3]، لكن يمكن الخروج من هذا الإشكال على أساس أن الحال هنا مؤكدة، فلو كانت منتقلة لتوجه هذا الإشكال - والله أعلم[4].

والأصح في الجواب أن يقال: إنها معطوفة بحرف محذوف كما تقدم.

٣- إن سياق الآية دل على أن مبتغي التشابه أهل زيغ، وهو وصف ذم، وأكدت السنة ذلك، كما قال الرسول -ﷺ-: ((إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه، فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم)) [5]، فلو كان تأويل المتشابه معلوما لأهل العلم، لما ذمّ الله من اتبعه سواء كان تتبعه بالسؤال لفهمه، أو تتبعه للعمل[6].

وجوابه: إن الذم جاءهم من جهتين:

الأولى: من جهة ابتغاء الفتنة - فقصدهم الفتنة بالتشكيك والطعن.

والثانية: من جهة ابتغائهم تأويله -وهم ليسوا من أهله- لأن أهله: الراسخون في العلم، فهم جهال لا ينبغي لهم تطلب تأويله، على أن قصرهم التتبع للمتشابه دون المحكم وحده كافٍ في ذمهم، لأنه لا يعلم إلا برده إلى المحكم[7].

---

(١) انظر: فتح القدير ٣١٦/١، وأضواء البيان ٢٧٣/١.

(٢) انظر: شرح التلويح ٢٣٩/١، وفتح القدير ٣١٦/١، وأضواء البيان ٢٧٣/١.

(٣) أضواء البيان ٢٧٣/١.

(٤) انظر: فواتح الرحموت ١٨/٢.

(٥) متفق عليه، أخرجه البخاري (٥٧/٨ -مع الفتح-) كتاب التفسير - باب: من تفسير سورة آل عمران- رقم (٤٥٤٧)، وأخرجه مسلم (٢٠٥٣/٤) - كتاب العلم- باب النهي عن اتباع المتشابه... رقم (٢٦٦٥).

(٦) انظر: الإحكام -لابن حزم- ٥٣٥/١، وروضة الناظر ١٨٧/١، وشرح مختصر الروضة ٥٦/٢، وكشف الأسرار ١٥١/١، وشرح التلويح ٢٣٨/١، والبحر المحيط ١٩٦/٢.

(٧) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٩٤/١٧، ٤٠٥.

٤- إن الله مدح الراسخين في قولهم:﴿آمنا به كل من عند ربنا﴾، فهذا يدل على التسليم والتفويض لما لم يعلموه [١].

وجوابه: إن دلالة هذا المدح على العلم بالمتشابه أقوى من دلالته على التفويض، لأنه لو كان المراد مجرد الإيمان لما كانت مزية للراسخين في العلم على سائر المؤمنين.

وأيضاً، لو كان المراد مجرد الإيمان لعطف عليهم سائر المؤمنين، لأنه أمر يشتركون فيه، كما قال الله تعالى:﴿لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك﴾ [النساء ١٦٢] فهنا قرن الله بهم المؤمنين لاشتراكهم في الإيمان، فلو أريد في آية آل عمران مجرد الإيمان لقال: والراسخون في العلم والمؤمنون يقولون آمنا به[٢].

أدلة المذهب الثاني: وهو أن المتشابه: ما كان مشكلاً ومجملاً لكنه يمكن العلم به:

١- قال الله تعالى:﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب﴾ [ص ٢٩] فأمر الله بتدبر الكتاب كله، لم يخص آية دون آية، والآيات في هذا المعنى كثيرة، منها قوله تعالى:﴿إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه﴾ [الكهف ٥٧]، فقوله:﴿أن يفقهوه﴾ يعود إلى القرآن كله، فدل أن الله يحب أن يفقه القرآن، وقال:﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون﴾ [يوسف ٢] وفيه الحض على فهم القرآن[٣].

وفيه أن الصحابة والتابعين لم يمتنع أحد منهم عن تفسير آية من كتاب الله باعتبار أنها من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله[٤]، ويدل لهذا:

قال مجاهد: ((عرضت المصحف على ابن عباس من أوله إلى آخره مرات، أقفه عند كل آية، وأسأله عنها)) [٥].

---

(١) انظر روضة الناظر ١/١٨٧-١٨٨، والبحر المحيط للزركشي ٢/١٩٦.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٧/٣٩٣، ٥-٤٠

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ١٣/٢٨٤، و كشف الأسرار ١/١٥٠.

(٤) انظر: المصدرين السابقين، وانظر تأويل مشكل القرآن -لابن قتيبة- ص١٠٢.

(٥) أخرجه ابن جرير في تفسيره -جامع البيان ١/٤٠ بإسناد حسن -إن شاء الله- عن أبي كريب (وهو ثقة) قال: ثنا المحاربي (لا بأس به) ويونس بن بكير (صدوق يخطيء) قالا: ثنا محمد بن إسحاق (صدوق يدلس) عن أبان بن صالح (ثقة) عن مجاهد.

انظر: تراجمهم على التوالي في تقريب التهذيب (٦٢٤٤)، (٤٠٢٥)، (٧٩٥٧)، (٥٧٦٢)، (١٣٨).

ويقويه ما قاله ابن أبي مليكة (ثقة فقيه -التقريب (٣٤٧٧):" رأيت مجاهداً يسأل ابن عباس عن تفسير

=

٣- قد ورد عن السلف بخصوص آية آل عمران ما يدل على أنه يمكن العلم بالمتشابه للراسخين في العلم كما تقدم عن ابن عباس - رضي الله عنهما - ومجاهد وغيرهما[١].

٤- ومما احتج به الخطيب البغدادي: ما روي عن النبي -ﷺ-: ((اعملوا بالقرآن، فحللوا حلاله، وحرّموا حرامه، واقتدوا به، ولا تكفروا بشيء منه، وما تشابه عليكم فردوه إلى الله وإلى أولي العلم كي يخبروكم...)) [٢] قال الخطيب قبل إيراده هذا الحديث بإسناده: ((ولم ينزل الله في كتابه شيئاً إلا وقد جعل للعلماء طريقاً إلى معرفته يدل على ذلك...)) [٣] فذكره.

لكن هذا الحديث ضعيف، ويغني عن الاحتجاج به ما تقدم من الأدلة.

وينبغي حمل تأويل المتشابه هنا على تفسير معناه والعلم به، لا على تفسير الحقيقة والعلم بها، والفرق بينهما ظاهر.

لكن ليعلم أن الذين أثبتوا وجود ما لا يعلم معناه من المتأخرين كان قصدهم سد باب تأويلات الجهمية لنصوص الصفات والقدر، فكان قصدهم حسناً، لكنهم أخطأوا لأنهم قصروا في فهم القرآن.

وكذلك الذين منعوا وجود ما لا يفهم معناه من الأصوليين المتكلمين أصابوا من جهة استدلالهم على منع وجود ما لا يفهم معناه في القرآن، ولكنهم أخطأوا في التأويل الذي نفاه الله،وفي التأويل

القرآن، ومعه ألواحه، فيقول له ابن عباس: اكتب، قال: حتى سأله عن التفسير كله" أخرجه ابن جرير ٤٠/١ عن أبي كريب عن طلق بن غنام (ثقة) عن عثمان المكي(هو عثمان بن الأسود ثقة ثبت) به.
انظر: التقريب -على التوالي- (٣٠٦٠)، (٤٤٨٣).

(١) تقدم ص٥٧٢وانظر: جامع البيان -للطبري- ١٨٣/٣/٣-١٨٤، وانظر: كشف الأسرار ١٥٠/١.

(٢) رواه الطبراني في الكبير ٢٥٥/٢٠ رقم (٥٢٥)، وابن حبان في المجروحين ٦٥/٢، والحاكم في المستدرك ٧٥٧/١ رقم (٢٠٨٧)، وعنه البيهقي في السنن الكبرى ٩/١٠ والخطيب في الفقيه والمتفقه ٦٣/١ كلهم من طريق عبيد الله بن أبي حميد، عن أبي المليح عن معقل بن يسار - رضي الله عنه - وقال الحاكم: صحيح الإسناد، وتعقبه الذهبي فقال: " عبيد الله، قال أحمد [يعني ابن حنبل]: تركوا حديثه "، وانظر كلام ابن حبان فيه في المجروحين، والذهبي في ميزان الاعتدال [٥/٣]، وابن حجر في تقريب التهذيب (٤٣١٣) وله طريق أخرى - أخرجها الطبراني في الكبير (٢٢٠/٢٠) رقم (٥١٢)، والحاكم في المستدرك ٦٦٩/٣ رقم (٦٤٧١) من طريق عمران القطان عن عبيد الله بن معقل بن يسار المزني عن أبيه.وعمران هو ابن دَاوَرَ القطان - اختلفوا فيه (انظر: ميزان الاعتدال ٢٣٦/٣) وقال ابن حجر: صدوق يهم، ورمي برأي الخوارج " تقريب التهذيب (٥١٨٩).

(٣) الفقيه والمتفقه ٦٣/١.

الذي أثبتوه[1] كما سيتضح في المطلب الثاني إن شاء الله.

وقد بالغ بعض المؤلفين في الأصول، إذ وضع المسألة بلقب شنيع فقال: ((لا يجوز أن يتكلم الله بكلام ولا يعني به شيئاً خلافاً للحشوية)) [2]، ((وهذا لم يقله مسلم، إن الله يتكلم بما لا معنى له، وإنما النزاع هل يتكلم الله بما لا يفهم معناه؟ [3].، وبين نفي المعنى عند المتكلم ونفي الفهم عند المخاطب بون عظيم)) [4].

ومما يتعجب منه أن الرازي احتج على من سماهم حشوية بوجهين:

((أحدهما: أن التكلم بما لا يفيد شيئاً هذيان، وهو نقص، والنقص على الله تعالى محال،

وثانيهما: أن الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاءً وبياناً، وذلك لا يحصل بما لا يفهم معناه)) [5].

وهذان الوجهان في غاية القوة، لكن لا يتفق ذلك مع مذهب الرازي القاضي بإنكار الحكمة والتقبيح والتحسين العقليين.

وقد أسرف بعضهم، فزعم أن ذلك إن كان في الكلام النفسي فلا بد له من معنى بخلاف اللساني[6]!

المطلب الثاني

مناقشة القول بأن نصوص الصفات من المتشابه.

الذي يلاحظ من صنيع أكثر المؤلفين في الأصول: أنهم يرون أن نصوص الصفات من المتشابه، وقد قال بذلك من تأولها أو تأول أكثرها-، وبعض من لم يتأولها ـ أي المثبتة ـ.

فمن المثبتة: ابن قدامة، فإنه قال: ((والصحيح أن المتشابه: ما ورد في صفات الله سبحانه مما يجب الإيمان به ويحرم التعرض لتأويله، كقوله تعالى:﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه ٥]، ﴿بل يداه

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٣/٢٨٦-٢٨٧.

(٢) انظر: المحصول -للرازي- ١/٣٨٥، والإحكام -للآمدي- ١/١٦٧، و فواتح الرحموت ٢/١٧، ونشر البنود ١/٧٨.

(٣) انظر: البحر المحيط ٢/١٩٩.

(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٣/٢٨٦.

(٥) المحصول ١/٣٨٦.

(٦) انظر: البحر المحيط ٢/٢٠٠.

مبسوطتان﴾ [المائدة ٦٤]، ﴿لما خلقت بيدي﴾ [ص ٧٥]، ﴿ويبقى وجه ربك ﴾ [الرحمن ٢٧] ﴿تجري بأعيننا﴾ [القمر ١٤])) [1].

وهذا الكلام يوجه توجيهين:

الأول: إنها متشابهة من جهة حقائقها، وهذا شأن الأسماء المتواطئة، فإنها عند التجرد من الإضافة والتخصيص يفهم منها معنى كلي ذهني، وبعد الإضافة والتخصيص يمتنع أن يكون ما أثبت الله مشابهاً لما ثبت للمخلوقين، ومجرد الاشتراك في ذلك المطلق لا يوجب التماثل، فما ثبت لله يكون على وجه الكمال والتنزه عن مشابهة خلقه، ونقطع الطمع عن إدراك الكيفية التي حجبها الله عنا، فيكون التأويل المحرم فيها على هذا الأساس طلب معرفة الكيفية[2].

الثاني: أو يقصد أنها متشابهة من جهة استشكال المتكلمين لها[3]، إذ لاحظوا الاتفاق والتواطؤ في الأسماء العامة، فظنوا أن ذلك يقتضي تشبيه صفات الله بصفات خلقه، فطلبوا تأويلها بصرفها عن ظاهرها المراد شرعاً، والحق خلاف ما توهموه، ولذلك قال: ((ويحرم التعرض لتأويله)) ، ولذلك قال بعد سرده للآيات: ((فهذا اتفق السلف رحمهم الله على الإقرار به، وإمراره على وجهه، وترك تأويله...)) [4].

وإنما تعين ذكر التوجيهين، لأن من قال: المتشابه ما استأثر الله بمعناه، يكون عده نصوص الصفات من المتشابه، تسليماً للجهمية القائلين إن لها ظاهرا غير مراد، ولا يعلم تأويلها إلا الله. علماً بأن السلف لم يقروا الجهمية، فلا بد إذاً من القول بأن نصوص الصفات ليست من المتشابه إذا أريد فهم المعنى[5].

وأما المتكلمون الذين ينفون الصفات - كلها أو بعضها- فقد عدوا نصوص الصفات من المتشابه كذلك.

فمن ذلك قول الغزالي: ((وأما التشابه... فقد يطلق على ما ورد من صفات الله مما يوهم ظاهره الجهة والتشبيه، ويحتاج إلى تأويله)) [6].

---

(١) روضة الناظر ١/١٨٦.

(٢) انظر: الحجة في بيان المحجة -لأبي القاسم الأصفهاني التيمي- ٢/٢٥٧.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير ٢/١٤١.

(٤) روضة الناظر ١/١٨٦.

(٥) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٣/٢٩٦.

(٦) المستصفى -للغزالي- ٢/٣٠ [١/١٠٦].

وقال الآمدي -مبيناً أنواع المتشابه-: ((وما ظاهره موهم للتشبيه، وهو مفتقر إلى تأويل، كقوله:﴿ويبقى وجه ربك﴾ [الرحمن ٢٧] ﴿ونفخت فيه من روحي﴾ [الحجر ٢٩] [ص ٧٢]، ﴿مما عملت أيدينا﴾ [يس ٧١]، ﴿الله يستهزيء بهم﴾ [البقرة ١٥]، ﴿ومكروا ومكر الله﴾ [آل عمران ٥٤]، ﴿والسموات مطويات بيمينه﴾ [الزمر ٦٧] ونحوه من الكنايات والاستعارات المؤولة بتأويلات مناسبة لأفهام العرب، وإنما سمي متشابهاً: لاشتباه معناه على السامع)) [١].

وليس المقصود هنا الرد التفصيلي لما زعم أنه بحاجة إلى التأويل، فهذا سيبحث في المبحث الثالث إن شاء الله، وإنما المناقشة هنا في قول أولئك: نصوص الصفات من المتشابه.

وقد حدد الآمدي وجه الاشتباه فيها، فقال: ((وإنما سمي متشابهاً: لاشتباه معناه على السامع)) .

والرد عليه:

الوجه الأول: إلزامي -وهو:- ((أتقول هذا في جميع ما سمى الله ووصف به نفسه أم في البعض؟)) [٢]، والجواب أحد أمرين.

إما أن يقول: إنها كلها كذلك، وهذا يلزم منه المكابرة والعناد، لكن الآمدي ممن يثبت صفات المعاني السبعة، فإنه لا يلتزم دعوى التشابه فيها كلها، لأنه قيدها بكونها ((مفتقرة إلى التأويل)) ويمتنع عنده تأويل صفات المعاني السبعة.

وعندئذ يقال: ما المقتضي للتفريق؟ فإما أن يجعلها كلها متشابهة، وإما أن يكون قد تناقض، لأن القول في بعض الصفات كالقول في بعضها الآخر.

والجواب المشهور لهم: أن كل صفة دلت على التركيب أو الجهة أو الحدوث وجب نفيها، وعندئذ يستفصل معهم في هذه العبارات المجملة، وقد تقدم الكلام عن التركيب والأعراض (الحوادث)[٣]، وبقي الكلام عن الجهة:

وهم مرادهم نفي علو الله على خلقه واستوائه على عرشه، فيقال لهم: الجهة: قد تكون أمراً وجودياً، وقد تكون أمراً عدمياً، والمتكلمون يلتزمون كون الجهة وجودية فقط[٤]، سواء كانت جسماً أو عرضاً في جسم، فهذه تسمى أمكنة وجودية، ومثاله: كل ما هو داخل العالم، فإن الشمس وسائر النجوم والكواكب ونحوها كلها في جهات وجودية وهوما فوقها وما تحتها.

---

(١) الإحكام -للآمدي- ١/١٦٥-١٦٦.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٣/٢٩٧.

(٣) انظر: ص/ ١٤٠ ، ١٤٢

(٤) انظر: أساس التقديس للرازي ٤٧-٤٨، والمطالب العالية -له- ٢/١٧.

بقي أن نثبت جهة عدمية، فيقال: إنها ما وراء العالم، وبيانه: إن العالم ليس في جهة وجودية، إذ لو كانت هناك جهة وجودية، لكانت من جملة العالم أيضاً، وهذا يؤدي إلى التسلسل الممتنع، لأن العالم محدود بالاتفاق، فتعين القول بجهة لجميع المخلوقات، ولا تكون إلا عدمية قطعاً للتسلسل.

وعندئذ أمكن أن يقال: ماذا تريد أيها المتكلم بلفظ الجهة؟ إن أردت المعنى الأول وهو الجهة الوجودية، فهذا المعنى باطل، وأين ما يدل عليه في القرآن والسنة، حتى تتوهم أنها من المتشابه؟ علماً بأنه لا يوجد إلا الخالق والمخلوق، وهو مباين لها، فكيف تكون محتوية عليه -تعالى الله عن ذلك.

وإن أريد المعنى الثاني -وهو الجهة العدمية - فالعدم لا شيء، وما كان في جهة عدمية، فليس هو في شيء يحويه، وعندئذ أمكن أن نقول: إن الله في علوه لا يحويه شيء سبحانه، وهو العلي الكبير[1]، وعلى هذا فأين التشابه المدعى.

الوجه الثاني: إن القول بأنها متشابهة، ((لأن ظاهرها يشتبه على السامع)) أي أنه يفهم منها معنى باطل، قول لا يجوز أن يقال ويتكلم به، للأمور الآتية:

١- يلزم أن يكون كتاب الله وسنة رسوله -ﷺ- ليسا بياناً ولا هدى للناس، لأن القرآن مملوء بذكر الأسماء الحسنى المتضمنة للصفات، وبذكر الصفات، وكذا السنة، فإذا كانت موهمة للتشبيه، للزم وصف كتاب الله بالتلبيس والضلال - ولا قائل به.

٢- إن الله وصف أسماءه بالحسنى، وذكر صفاته على سبيل التمدح والثناء، فكيف يقال إنها توهم التشبيه، وقد تكررت كثيراً جدا باطراد، فيكون من فهم منها فهماً سيئاً ظاناً ظن السوء بربه وبكلامه.

٣- يلزم إذا قيل إن تأويل نصوص الصفات متعين - لأن ظاهرها التشبيه -، أن يكون خير الناس على ضلال ولا قائل به.

واللوازم التي تلزم هذا القول كلها شنيعة.

ويوجد في هؤلاء المتكلمين من يزعم أن نصوص الصفات من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، ويتعين عدم تأويلها أصلاً، مستدلاً بآية آل عمران على أساس أن الوقف في قوله:﴿إلا الله﴾ فيقولون: يمر اللفظ كما جاء، ويفوض المعنى، وربما يقولون: مع اعتقاد أن ظاهرها غير مراد، وهذا تناقض، والرد على هؤلاء[2]:

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية ١١٧/٢-١١٩، ودرء تعارض العقل والنقل ٢٥٣/١-٢٥٥، ٥٨/٥-٥٩، وتفسير سورة الإخلاص - لابن تيمية- ١٤٨-١٥٠.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٢٠٤/١-٢٠٥.

١- إن الله أمر بتدبر القرآن كله، لم يخص آية دون آية، ونصوص الصفات والأسماء الحسنى من القرآن، فلزم أن يكون تفهم معانيها ممكناً، بل هو الواقع، والقول بغير هذا عناد ومكابرة.

٢- إن الله وصف كتابه بأن فيه تبياناً لكل شيء فقال:﴿ونزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ [النحل ٨٩] وأعظم ما يبين ما يتعلق بالرب المعبود الذي يتوجه إليه العباد بالعبادة، فيلزم من القول بأن نصوص الصفات لا يُعلم معناها: القدح في القرآن.

٣- ويلزم كذلك القدح في النبي -ﷺ- إما بأنه ما فهم أصلاً ما أنزل إليه، وإما بأنه فهم ولكنه ما بلغ البلاغ المبين، ويكونون هم بما توصلوا إليه بعقولهم الفاسدة أهدى وأعلم من خير البرية -ﷺ-.

وعليه يتبين ((أن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلف من شر أقوال أهل البدع والإلحاد)) [(١)].

وقد يتمسك بعضهم بعبارات للأئمة توهموا أنها تفيد تفويض المعنى، ومن ثَمَّ القول بأن نصوص الصفات من المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا الله، ومن ذلك قولهم: ((أمروها بلا تفسير)) ، وقول الإمام مالك: ((الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة)) .

والجواب:

أولاً: عن قولهم: ((أمروها بلا تفسير)) أو ((لا تفسر)) أو ((تمر كما جاءت)) ، فمرادهم أحد معنيين؛ إما أن يريدوا: لا تفسر الكيفية، لأنها غير مدركة للخلق، أو أنها تمر كما جاءت دون تفسير الجهمية الذي حقيقته التحريف.

أما المعنى الأول: وهو أن تمر بلا تفسير للكيفية، فيؤخذ من قول أبي عبيد القاسم بن سلام: ((... ولكن إذا قيل كيف وضع قدمه؟ وكيف ضحك؟ قلنا: لا يفسر هذا، ولا سمعنا أحداً يفسره))[(٢)] فكلامه ظاهر في إثبات الصفات، وأن معاني نصوصها واضحة معلومة، والذي لا يفسر هو الكيفية، ولذلك ورد عنهم التنصيص على أنها تمر بلا كيف، فقالوا: ((أمروها بلا كيف)) [(٣)] فهذا يوضح المراد من قولهم: ((أمروها بلا تفسير)) ولذلك قد تأتي الإجابة عنهم إذا سئلوا عن الصفات مرة بذكر لا تفسر، ومرة بلا كيف، فقد قال الوليد بن مسلم[(٤)]: ((سألت الأوزاعي ومالك بن أنس

---

(١) المصدر نفسه ٢٠٥/١.

(٢) رواه عنه الدارقطني في الصفات ٦٨-٦٩ رقم ٧، وانظر سير أعلام النبلاء ١٦٢/٨.

(٣) سنن الترمذي ٤٢/٣ بعد الحديث رقم ٦٦٢ كتاب الزكاة، باب ما جاء في فضل الصدقة.

(٤) أبو العباس الوليد بن مسلم الدمشقي - إمام حافظ - من أثبت الناس في حديث الشاميين توفي سنة (١٩٥هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء ٢١١/٩.

وسفيان الثوري[1] والليث بن سعد[2] عن هذه الأحاديث التي فيها الرؤية وغير ذلك، فقالوا: امضها بلا كيف)) [3]، وجاء في رواية أخرى أنه سألهم: ((... عن الأحاديث التي فيها الصفات، فكلهم قال: أمروها كما جاءت بلا تفسير)) [4]، فهذا يدل على أن معنى قولهم: ((بلا تفسير)) هو معنى قولهم: ((بلا كيف)) ، فظهر بهذا أنهم أرادوا عدم تفسير الكيفية، لا أن المعنى غير معلوم أصلاً، ولذلك قال الإمام أحمد لما سئل عن: ((قوم يقولون: لما كلّم الله عز وجل موسى لم يتكلم بصوت ! فقال أبي: بلى إن ربك عز وجل تكلم بصوت، هذه الأحاديث نرويها كما جاءت)) [5] فهذا قاطع بأنه إذا قيل نرويها كما جاءت، ليس مرادهم نفي العلم بالمعنى، لأنه قد أثبت الكلام حقيقة وبصوت.

وأما المعنى الثاني -وهو أن لا تفسر تفسير الجهمية - لأنه تحريف- فيدل له ما قاله الإمام أحمد عن الجهمية: ((تأولوا القرآن على غير تأويله)) [6] فأثبت تفسيراً للقرآن صحيحاً وأنكر تأويل الزنادقة والجهمية، وقال إسحاق بن راهويه: ((فتأولت الجهمية هذه الآيات ففسروها على غير ما فسر أهل العلم، وقالوا: إن الله لم يخلق آدم بيده، وقالوا: إن معنى اليد ههنا: القوة)) [7]، وهذا صريح في إنكار تفسير الجهمية، وأن الحق هو تفسير أهل السنة، وتفسير أهل السنة هو إبقاء اللفظ عى ظاهره المراد، وإبقاؤه على ظاهره له صورتان:

١- فإما أن يبقوه كما هو، لأن معناه واضح، لا يحتاج إلى شرح، وإليه الإشارة بقول الإمام أحمد: ((ولا تفسر هذه الأحاديث إلا مثل ما جاءت ولا نردها)) [8] وقد يقولون ((تفسيرها

---

(١) هو: سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري - إمام حافظ من أوعية العلم- ولد سنة (٩٧هـ) وتوفي سنة (١٦١هـ). انظر: سير أعلام النبلاء ٧/٢٢٩.

(٢) الليث بن سعد بن عبد الرحمن -إمام حافظ - عالم أهل مصر، ولد سنة (٩٤هـ)، وتوفي سنة (١٧٥هـ).انظر: سير أعلام النبلاء (٨/١٣٦.

(٣) رواه الدارقطني في الصفات ص٧٥ رقم ٦٧، وانظر: مختصر العلو ص١٤٣ رقم ١١٦.

(٤) رواها الآجري في الشريعة ص٣١٤، ورواها الخلال في السنة ١/٢٥٩ رقم ٣١٣ وانظر سير أعلام النبلاء ٨/١٦٢.

(٥) السنة لعبد الله بن أحمد ١/٢٨٠ رقم ٥٣٣.

(٦) حكاه عنه شيخ الإسلام ابن تيمية في التدمرية ص١١٢ -ولم أجده- إلا لابنه عبد الله في مقدمة الرد على الجهمية ص٦. ويحتمل أن يكون من كلام الإمام أحمد من تقديمه للكتاب - والله أعلم -

(٧) سنن الترمذي ٣/٤٢ بعد الحديث رقم ٦٦٢ كتاب الزكاة، باب ما جاء في فضل الصدقة.

(٨) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١/١٦٤.

تلاوتها)) [1] لأن معناها واضح، ولا يجوز تحريفها، ولأنه إذا ذكر لفظ آخر غيرها قد يوهم باطلاً. ومثال هذا النوع: اليد والوجه والعين.

٢-وإما أن يذكروا معناه المطابق له في اللغة، كالاستواء، فإنهم يفسرونه بالعلو والارتفاع، قال ابن عبد البر: ((... وجل الله أن يخاطب إلا بما تفهمه العرب من معهود مخاطباتها مما يصح معناه عند السامعين، والاستواء معلوم في اللغة مفهوم، وهو العلو والارتفاع على شيء..)) [2]، وإذا ذكر تفسير الجهمية للاستواء بأنه استولى، أنكروه، ومن ذلك: ((... كنا عند ابن الأعرابي[3] ، فأتاه رجل، فقال له: ما معنى قول الله عز وجل: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه ٥]، فقال: هو على عرشه كما أخبر عز وجل، فقال: يا أبا عبد الله ليس هذا معناه، إنما معناه: استولى، قال: اسكت، ما أنت وهذا! لا يقال: استولى على الشيء إلا أن يكون له مضاد، فإذا غلبه أحدهما، قيل: استولى...)) [4].

فظهر من شرح عبارات أهل العلم أنهم لا يقولون إن نصوص الصفات من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، بل هي واضحة معلومة عند السامعين، وأن المنكر عندهم هو تفسيرها تفسير الجهمية - الذي حقيقته التحريف والتبديل - وأن الكيفية كذلك لا تفسر، لأنها غير معلومة لنا.

ثانياً: الإجابة عما توهموه من قول الإمام مالك أنه قصد التفويض، وذلك من عدة أوجه:

الوجه الأول: إن قول الإمام مالك نص في العلم بمعنى الاستواء، فقال: ((الاستواء معلوم)) ، فإنه لا يجوز أن يفسر هذا بأن اللفظ معلوم وروده في القرآن، لأنه يكون من تحصيل الحاصل[5]، فإن السائل يعلم ورودها في القرآن، وقد تلا الآية بنفسه في أول سؤاله فقال: ((يا أبا عبد الرحمن:﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه ٥] كيف استوى؟.))

ولو أراد الإمام مالك ما زعمه أولئك: لقال: ذكر الاستواء في القرآن، أو أخبر الله عن الاستواء في القرآن، فكان جوابه عن اسم مفرد - هو الاستواء و لم يخبر عن تلك الجمل التي ذكرت احتمالاً في كلامه.

---

(١) ورد نحوها عن سفيان بن عيينة في الأسماء والصفات -للبيهقي- ص٤٠٩، ونص كلامه:"كل ما وصف الله تعالى من نفسه في كتابه، يفسره تلاوته، والسكوت عليه".

(٢) التمهيد -لابن عبد البر- ١٣١/٧.

(٣) محمد بن زياد بن الأعرابي ـ أبو عبد الله ـ ولد سنة (١٥٠ هـ) وكان إماما في اللغة، وصاحب سنة واتباع، توفي سنة (٢٣١ هـ) انظر سير أعلام النبلاء ٦٨٧/١٠.

(٤) رواه عنه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣٩٩/٣ ـ رقم ٦٦٦.

(٥) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٠٩/١٣.

الوجه الثاني: من قول الإمام مالك في الجواب: ((والكيف مجهول)) ولو أراد أن معنى الاستواء غير معلوم، لقال: الاستواء غير معلوم، أو بيان الاستواء غير معلوم، فلم ينف رحمه الله إلا العلم بالكيفية، لا العلم بالمعنى[1].

الوجه الثالث: إنه قد وردت رواية أخرى توضح المراد بجلاء وفيه قال الإمام مالك: ((الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه)) [2].

الوجه الرابع: إن للإمام مالكاً أقوالاً أخرى تفيد العلم بمعاني نصوص الصفات، منها ما تقدم[3]، ومنها قوله: ((الله في السماء، وعلمه في كل مكان لا يخلو منه شيء))[4] وهذا يدفع أي توهم خاطيء لكلام الإمام مالك.

بقي بعد هذا أن يشار إلى قول البزدوي مبيناً قاعدة متينة -مع خلل يُوضح إن شاء الله- فإنه قال بعد إثباته لرؤية الله: ((لكن إثبات الجهة ممتنع، فصار بوصفه متشابهاً، فوجب تسليم المتشابه على اعتقاد الحقية فيه، وكذلك إثبات اليد والوجه حق عندنا معلوم بأصله، متشابه بوصفه، ولن يجوز إبطال الأصل بالعجز عن درك الوصف، وإنما ضلت المعتزلة من هذا الوجه، فإنهم ردوا الأصول لجهلهم بالصفات، فصاروا معطلة))[5].

والتعليق:

١- تقدم بيان معنى الجهة[6]، والحق أنه لا يُنفى علو الله على خلقه، فالرؤية حاصلة بمقابلة كما تقدم[7]، فقوله هنا فيه خلل.

٢- قوله: ((إثبات اليد والوجه حق عندنا معلوم بأصله)) أي أنه يثبت الصفتين بخلاف من ذهب

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣١٠/١٣.

(٢) انظر: مختصر العلو ص١٤١ رقم (١٣١).

(٣) انظر ص/ ٥٨٢ ــ ٥٨٣

(٤) رواه عنه أبو داود في مسائله للإمام أحمد ص٢٦٨، والآجري في الشريعة (٢٨٩)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٤٠١/٣ رقم (٦٧٣) كلهم عن أحمد بن حنبل عن شريح بن النعمان عن عبد الله بن نافع عن مالك - وكلهم أئمة ثقات إلا شريح فهو صدوق، وهو كذلك عند ابن عبد البر في التمهيد ١٢٩/٧. انظر تراجمهم في التقريب -على التوالي-: (٩٧)، (٢٧٩٢)، (٣٦٨٣).

(٥) أصول البزدوي -مع شرحه كشف الأسرار - ١٥٦/١-١٥٧.

(٦) انظر ص/ ٥٨٠

(٧) انظر: ص/ ٥٦٦

إلى تأويلهما، وأن المعنى معلوم - لكن الكيفية غير معلومة، وإليه الإشارة بقوله: ((متشابه بوصفه)) ، ويؤكده قوله عن المعتزلة: ((ردوا الأصول)) أي الصفات المعلومة المعنى ((لجهلهم بالصفات)) أي كيفيتها. وهذا كلام متين.

٣- وقرر قاعدة عظيمة بقوله: ((ولن يجوز إبطال الأصل بالعجز عن درك الوصف)) أي لا يجوز إبطال الصفات بالعجز عن إدراك كيفيتها.

ونحو هذا القول قول السرخسي: (([1]... والتشابه فيما يرجع إلى الوصف لا يقدح في العلم بالأصل، ولا يبطل. وكذلك الوجه واليد على ما نص الله تعالى في القرآن معلوم، وكيفية ذلك من المتشابه فلا يبطل به الأصل المعلوم. والمعتزلة -خذلهم الله- لاشتباه الكيفية عليهم أنكروا الأصل، فكانوا معطلة بإنكار صفات الله تعالى، وأهل السنة والجماعة -نصرهم الله- أثبتوا ما هو الأصل المعلوم بالنص، وتوقفوا فيما هو المتشابه، وهو الكيفية، فلم يجوزوا الاشتغال بطلب ذلك، كما وصف الله تعالى به الراسخين في العلم، فقال:﴿يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب﴾ [آل عمران ٧])) [2].

(١) أسقطت كلامه هنا عن الرؤية ، فهو مثل كلام البزدوي، وتطرق إليه الخلل من جهة إطلاق نفي الجهة.

(٢) أصول السرخسي ١/١٧٠.

المبحث الثالث

التأويل

المطلب الأول

حقيقة التأويل

التأويل في اللغة: لقد وردت كلمة التأويل في اللغة بعدة معان، يرجع حاصلها إلى: التفسير، والعاقبة، والمرجع، والمصير(١).

وهو (تفعيل) من أوَّل يؤوِّل تأويلاً -فهو رباعي -. والثلاثي منه: آل يؤول. يقال: تأويل الكلام أي: تفسيره، ويقولون: آل الشيء يؤول إلى كذا: إذا صار إليه ورجع، وأولته: أي صيرته إليه، وأرجعتُه إليه.

وربما يطلقونه على الإصلاح والاجتماع، فيقولون: أُلت الشيء أؤوله - إذا جمعته وأصلحته ولذا قيل في اللبن: آل إيالاً: إذا تخثَّر أي: اجتمع بعضه إلى بعض(٢).

وأما لفظ التأويل في الشرع: فقد جاء على معنى وقوع حقيقة الشيء الذي هو مآل الخبر - وقد تقدم ذلك فيما ذكر قبل عن المتشابه(٣).

وقد يكون بمعنى العاقبة، كما في قول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾ [النساء ٥٩]: أي أحسن عاقبة(٤)، ومثله(٥) قول الله تعالى: ﴿وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾ [الإسراء ٣٥].

وقريب من المعنى الأول ما جاء في قول الله تعالى في قصة الخضر مع موسى -عليهما السلام-: ﴿سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً﴾ [الكهف ٧٨] وقوله: ﴿ذلك تأويل ما لم تسطع عليه

---

(١) انظر: تهذيب اللغة ٤٣٧/١٤، ولسان العرب ٢٦٤/١، و القاموس المحيط ١٢٤٤ مادة (أول).

(٢) انظر: لسان العرب ٢٦٥/١.

(٣) انظر ص/ ٥٧٠

(٤) انظر: جامع البيان -للطبري- ١٥١/٥/٤، ومعالم التنزيل -للبغوي- ٢٤٢/٢، تفسير القرآن -لابن كثير- ٥١٨/١.

(٥) انظر: جامع البيان -للطبري- ٨٥/١٥/٩، و معالم التنزيل -للبغوي- ٩٢/٥، وتفسير القرآن -لابن كثير- ٣٩/٣.

صبراً﴾ [الكهف ٨٢] فالتأويل فيهما بمعنى عاقبة الأفعال التي فعلها الخضر، فما أخبره به هو مآلها[1]، وذلك يتضمن التفسير والبيان[2].

وقد جاء على معنى تعبير الرؤيا، كما في قول الله تعالى: ﴿ويعلمك من تأويل الأحاديث﴾ [يوسف ٦]، وقوله: ﴿نبئنا بتأويله إنا نراك من المحسنين﴾ [يوسف ٣٦] وقوله: ﴿يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً﴾ [يوسف ١٠٠]، وقوله: ﴿رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث﴾ [يوسف ١٠١]، ففي هذه الآيات ورد تأويل الرؤيا والأحاديث - أي أحاديث المنام- وهو تعبيرها، وحقيقة التعبير: ما يؤول إليه حديث الرائي في منامه الذي هو نفس مدلوله، ولذلك قال يوسف -عليه السلام- لصاحبي السجن: ﴿قال لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأتكما بتأويله﴾ [يوسف ٣٧] ومعناه أنهما لا يريان طعاماً يرزقانه في المنام إلا أخبرهما قبل أن يأتيهما التأويل الذي هو نفس مدلول الرؤيا[3].

فرجعت معاني كلمة التأويل في القرآن إلى الحقيقة المخبر عنها التي هي: مآل الخبر، وبمعنى عاقبة الشيء ومصيره ومرجعه.

وقد جاء في السنة، التأويل بمعنى التفسير في قول الرسول -ﷺ- في دعائه لابن عباس - رضي الله عنهما - ((اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل))[4].

فالتأويل هنا ظاهر في معنى التفسير، ويرجحه ما جاء عن ابن عباس - رضي الله عنهما -: ((أنا ممن يعلم تأويله))[5] أي تفسيره.

---

(١) انظر: جامع البيان -للطبري- ٢٩١/١٥/٩، ٧/١٦/٩.

(٢) انظر: تفسير القرآن -لابن كثير-٩٨/٣.

(٣) انظر: جامع البيان -للطبري- ٢١٧/١٢/٧، و مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٩٠/١٣.

(٤) اتفق البخاري ومسلم على أوله، وهو:(اللهم فقهه في الدين) (البخاري رقم (١٤٣) ومسلم (١٩٢٧/٤)، وأخرجه بكامله أحمد في المسند في مواضع ٢٢٥/٤ (٢٣٩٧) وفي ٦٥/٥ (٢٨٧٩)، وفي ١٥٩/٥ (٣٠٣٢)، وفي ٢١٥/٥ (٣١٠٢) على شرط مسلم، وأخرجه ابن حبان في صحيحه رقم (٧٠٥٥)، والطبراني في الكبير رقم (١٠٥٨٧) والحاكم في المستدرك ٦١٥/٣ رقم (٦٢٨٠) بطرق -كلهم عن عبد الله بن عثمان بن خثيم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس، وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي، و عبد الله بن عثمان -وإن كان من رجال مسلم فهو صدوق- (انظر: تقريب التهذيب ٣٤٨٩) لكن تابعه داود بن أبي هند عن سعيد بن جبير به، عند الطبراني في الكبير رقم (١٠٦١٤) - وهو ثقة كما في (تقريب التهذيب ١٨٢٦) فالحديث صحيح.

(٥) تقدم تخريجه ص/ ٥٧٦

وأما التأويل في عرف المتقدمين من سلف الأمة، فقد جاء على معنى التفسير، ومن ذلك قول جابر بن عبد الله - رضي الله عنهما - في حجة الوداع: ((... ورسول الله -ﷺ- بين أظهرنا وعليه ينزل القرآن، وهو يعرف تأويله، وما عمل به من شيء عملنا به))(1).

وقد يذكرون التأويل على معنى الإتيان بمدلول الكلام الذي هو الأمر، ومن ذلك قول عائشة - رضي الله عنها -: ((كان النبي -ﷺ- يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: ((سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفرلي، يتأول القرآن))(2) قال الحافظ ابن حجر: ((يتأول القرآن أي: يفعل ما أمر به فيه))(3) وذلك الأمر هو ما جاء في قول الله تعالى: ﴿فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا﴾ [النصر ٣].

وإذ قد علم معنى التأويل في كتاب الله وسنة رسول الله -ﷺ-، والصحابة - رضي الله عنهم -، فإن الكلام إما طلب، وإما خبر، وكلاهما يدخله التأويل.

فتأويل الطلب هو فعل المطلوب، سواء كان فعل مأمور به، أو ترك منهي عنه - وذلك الفعل المطلوب هو الحقيقة الخارجية والعاقبة المحسوسة لمدلول الكلمة، وعلى هذا يتنزل كلام عائشة - رضي الله عنها - في قولها: ((يتأول القرآن)).

وتأويل الخبر: هو الوجود العيني الخارجي للحقيقة المخبر عنها، وعلى هذا يتنزل ما ذكر من آيات سابقاً، وهذا على أن التأويل بمعنى العاقبة(4).

أما التأويل بمعنى التفسير - الذي هو شرح ألفاظ الكلام، فيدخل كذلك على أنواع الكلام طلباً أو خبراً.

وهذا التفسير الذي هو شرح ألفاظ الكلام يدخل على النص والظاهر الراجح أو المرجوح.

وأما في اصطلاح المتأخرين من الأصوليين فهو: صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه مرجوح يحتمله لدليل راجح، وهذا حدُّ التأويل الصحيح، وإذا أريد تعريف التأويل دون اعتبار الصحة، أي ليشمل الصحيح والفاسد حذف قيد (دليل راجح)(5).

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (٨٨٧/٢) كتاب الحج - باب حجة النبي -ﷺ- رقم (١٢١٨).

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري (٦١٥/٨ مع الفتح) كتاب التفسير - باب (٢) من تفسير سورة النصر) رقم (٤٩٦٨)، وأخرجه مسلم (٣٥٠/١) كتاب الصلاة - باب ما يقال في الركوع والسجود رقم(٤٨٤).

(٣) فتح الباري ٣٤٩/٢.

(٤) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٨٩/١٣.

(٥) انظر: إحكام الفصول -للباجي- ٤٩، والإحكام -للآمدي- ٥٣/٣، وكشف الأسرار ١١٨/١، وإرشاد الفحول ٤٤/٢.

ولا مشاحة في الاصطلاح، فالحد المذكور للتأويل الصحيح سليم، إذا روعيت شروطه واعتبرت فلن يضر شيئاً، لكن لا بد من مراعاة الفرق بين المعنى المخصوص بالاصطلاح والمعنى الوارد في كتاب الله وسنة رسول الله -ﷺ- إذ تنزيل المعنى الاصطلاحي على ما ورد في الكتاب والسنة يحيل المعاني المرادة، ويسبب اختلافاً في المراد من كلام الله وكلام رسوله -ﷺ-، فمثلاً قول الله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا تأويله﴾ ، لا يصح تفسير التأويل هنا بالمعنى المصطلح عليه، لما يحيل المعنى المراد من الآية، وهكذا في بقية الآيات التي تقدمت[1].

شروط التأويل الصحيح:

وقبل ذكر شروطه في الكلام، ينبه إلى شرط لابد منه في المتأوِّل: وهو بعد أهليته في العلم[2]: لابد من سلامته من الهوى والبدع، وفيما يلي عبارات لبعض الأصوليين تجلي هذه الحقيقة:

قال إمام الحرمين وهو يتكلم عن فنون التأويلات الفاسدة: ((واعلم هديت لرشدك، أن هذه الفنون من الكلام، ما كانت تجري في عصور العلماء الأولين، وإنما أقدم عليها المتأخرون لأمرين: أحدهما: التعري عن مأخذ الكلام، والثاني: الاستجراء على دين الله تعالى، والتعرض لخرق حجاب الهيبة، نعوذ بالله منه))[3].

وقال الزركشي: ((واعلموا أن تقديم أرجح الظنين عند التقابل، هو الصواب، غير أنا نراهم إذا انصرفوا إلى الظن، تمسك بعضهم بهذا القانون، ومن أسبابه: اشتباه الميل الحاصل بسبب الأدلة الشرعية بالميل الحاصل من الإلف والعادة والعصبية، فإن هذه الأمور تحدث للنفس هيئة وملكة تقتضي الرجحان في النفس بجانبها، بحيث لا يشعر الناظر بذلك، ويتوهم أنه رجحان الدليل، وهذا محل خوف شديد وخطر عظيم، يجب على المتقي الله أن يصرف نظره إليه، ويقف فكره عليه))[4].

وقال عبد العزيز البخاري -شارحاً كلام البزدوي في التمسك بالكتاب والسنة ومجانبة الهوى والبدعة -: ((يعني: يتمسك بالكتاب والسنة، مجانباً لهوى نفسه، ومجانباً لما أحدثه غيره في الدين مما لم يكن منه، فلا يحمل الكتاب والسنة على ما تهواه نفسه، ولا على ما يوافق ما أبدعه غيره))[5].

---

(١) انظر ص/ ٥٨٧ – ٥٨٨

(٢) انظر: الإحكام -للآمدي- ٣/٥٤.

(٣) البرهان ١/٣٤٥-٣٤٦.

(٤) البحر المحيط ٥/٣٨.

(٥) كشف الأسرار ١/٣٤.

وشروط التأويل الصحيح هي:

١-ألا يكون الدليل نصاً في معناه. ويعرف كونه نصاً في معناه بأمرين[١]:

أ-عدم احتماله لغير معناه وضعاً، مثل لفظ الخمسة، فإنه نص في معناه لا يحتمل غيره من الأعداد كالستة والأربعة، ومثل هذا يسميه الحنفية محكماً، ونحوه المفسر.

قال الجويني: ((... النص ما لا يتطرق إلى فحواه إمكان التأويل))[٢]، وقال الغزالي: ((النص هو الذي لا يحتمل التأويل))[٣]، وقال الزركشي: ((ولا يتطرق التأويل إلى النص))[٤]، وقال عبد العزيز البخاري: ((المحكم ممتنع من احتمال التأويل))[٥]، لأنه قد دل على معناه المسوق له بصيغته، وهو يزيد على المفسر بعدم احتمال النسخ، فكلاهما يشترك في عدم احتمال التأويل[٦].

ب- ما اطرد استعماله على طريقة واحدة في جميع موارده، فهذا وإن كان تطرق الاحتمال إليه في كل واحد وارداً، لكن قرينة استعماله في كل الموارد على معنى معين تمنع هذا الاحتمال، وهذا يشبه خبر التواتر الذي لا يتطرق إليه الكذب، وإن كان تطرقه إلى كل واحد من أفراده بمفرده وارداً، لكنه لا يلتفت إليه. فكذا ما نحن فيه[٧]. وهذا مثاله: اطراد خبر الله عن استوائه على العرش. فإنه قال: ﴿ثم استوى على العرش﴾ ست مرات في القرآن، وسابعها قوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ ، أما إن كان أغلب استعماله على معنى معين، فإن الأصل استعماله في ذلك الأغلب، ولا يصار إلى غيره إلا بدليل أقوى من قرينة الاستعمال في الأغلب، مع مراعاة ما سيأتي من شروط[٨].

فلم يبق بعد هذا إلا ما احتمل، ويلاحظ فيه ما يلي:

٢- احتمال التركيب المعين لذلك التأويل بعينه[٩].

---

(١) انظر: بدائع الفوائد ١٥/١.

(٢) البرهان ٣٣٦/١.

(٣) المستصفى ٨٤/٣ [٣٨٤/١].

(٤) البحر المحيط ٣٧/٥.

(٥) كشف الأسرار ١٣٦/١.

(٦) انظر: أصول السرخسي ١٦٥/١-١٦٦.

(٧) انظر: الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٣٨٤/١-٣٨٦.

(٨) انظر: البحر المحيط ٤٦/١.

(٩) انظر: الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٢٩٠/١.

وإنما اعتبر التركيب، لأن معرفة ما يحتمله اللفظ من المعاني بحسب اللغة فقط لا يكفي، وإنما لا بد من ملاحظة التركيب الذي يحدد المعنى، وهذا يفيد كذلك في التمييز بين مدلولات الكلمة في تراكيب مختلفة، إذ لا يلزم أن يكون ورود اللفظ بمعنىً في سياق ملازماً له في كل سياق. وبالجملة فهذا الشرط تضمن أمرين:

أ-احتمال اللفظ للمعنى المؤول إليه[1].

ب-ثم احتماله في ذلك التركيب الخاص[2].

ومن ههنا يعرف خطأ إيراد كثير من معطلة الصفات لنصوص هي ظاهرة في معناها، كقول الله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص ٨٨] الدال على أنه لا يبقى إلا ما أريد به وجهه، بقرينة أول الآية: ﴿ولا تدع مع الله إلهاً آخر لا إله إلا هو كل شيء هالك إلا وجهه﴾ ونحو قول الله تعالى: ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ [البقرة١١٥] أي قبلة الله، فيأتي المعطل، ويحاول إلزام المثبت أن يؤول ما هو صريح في إثبات الوجه في أدلة أخرى، لمجرد وجود لفظ (الوجه) الذي هو ظاهر في معناه في تلك الآيات[3]، فيدعي أنه كذلك في أدلة أخرى، كقول الرسول -ﷺ-: ((جنتان من فضة، آنيتهما وما فيهما، وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما، وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن))[4]، وكقوله -ﷺ- لما نزل قول الله تعالى: ﴿قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم﴾ [الأنعام ٦٥] قال: ((أعوذ بوجهك)) الحديث[5]، والأدلة الدالة على إثبات الوجه كثيرة.

٣- إقامة دليل يرجح المعنى المؤول إليه بحيث يكون المعنى المؤول إليه أقوى من المعنى الظاهر الذي أفاده الكلام قبل ذلك الدليل المرجح، فهذا الشرط تضمن أمرين[6]:

---

(١) انظر: الإحكام -للآمدي-٥٤/٣، والموافقات ٣٣٠/٣، و الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٢٨٩/١ و البحر المحيط للزركشي ٤٦/٥.

(٢) انظر: الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٢٨٩/١، ٢٩٢، و البحر المحيط للزركشي ٤٦/٥.

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٤/٦-١٧.

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاري (٤٣٣/١٣ مع الفتح) كتاب التوحيد - باب (٢٤) رقم (٧٤٤٤) ومسلم (١٦٣/١) كتاب الإيمان - باب إثبات (رؤية المؤمنين في الآخرة لربهم سبحانه - رقم (٢٩٦).

(٥) أخرجه البخاري (١٤١/٨ مع الفتح) كتاب التفسير - باب (٢) من سورة الأنعام - رقم (٤٦٢٨).

(٦) انظر: الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٢٩٢/١، والبحر المحيط للزركشي ٤٦/٥.

أ- الإتيان بدليل شرعي يوجب التأويل، وإلا كان تلاعباً بكتاب الله وسنة رسوله -ﷺ- وتحريفاً لهما[1].

ب- أن يكون ذلك الدليل المرجح للمعنى المؤول إليه أقوى من الظاهر الذي يعارضه، لأن الأصل البقاء على الظاهر، ولا يقاوم هذا الظاهر إلا ما كان أقوى منه، حتى يكون المعنى المؤول إليه أقوى من ذلك الظاهر الذي أفاده الكلام[2].

وبالجملة فإنه كما قال ابن القيم: ((فمن عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتباع مراده، والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضح بأي طريق كان، عمل بمقتضاه))[3].

وقال أيضاً ((وبالجملة فالتأويل الذي يوافق ما دلت عليه النصوص، وجاءت به السنة ويطابقها هو التأويل الصحيح، والتأويل الذي يخالف ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنة هو التأويل الفاسد، ولا فرق بين باب الخبر والأمر في ذلك))[4].

---

(١) انظر: الإحكام -للآمدي- ٥٤/٣، والموافقات ٣٣١/٣.

(٢) انظر: الموافقات ٣٣٢/٣، و البحر المحيط للزركشي ٣٧/٥، ٣٨.

(٣) أعلام الموقعين ٢١٨/١.

(٤) الصواعق المرسلة -لابن القيم- ١٨٧/١ - وقد بين ابن القيم أنواع التأويل الفاسد، فأوصلها إلى عشرة في كتابه الصواعق المرسلة ١٨٧/١-٢٠١.

المطلب الثاني

مناقشة القول بأن نصوص الصفات يدخلها التأويل المصطلح عليه

المسألة الأولى :أقوال الناس في دخول التأويل المصطلح عليه في نصوص الصفات

ذكر ابن برهان في تسليط التأويل المصطلح عليه على نصوص الصفات ثلاثة أقوال - وتبعه على ذلك الزركشي وزاد عليه في العقائد مطلقاً[1].

القول الأول: ((إنه لا مدخل للتأويل فيها، بل تجرى على ظاهرها، ولا يؤول منها شيء، وهم المشبهة))[2] ومعنى حملهم لها على ظاهرها أنهم: ((... حملوا اليد على الجارحة، والاستواء على الاستقرار))[3].

القول الثاني: ((وذهب كثير من السلف إلى ترك تأويل الآيات والأخبار مع اعتقاد نفي التشبيه، وزعموا أن الإقدام على التأويل خطأ من غير أن يكون هناك دليل قاطع يدل عليه))[4].

القول الثالث: ((أنها مؤولة، وأولوها)) [5] بالفعل، على تفصيل لهم في الأدلة -كما سيأتي إن شاء الله.

المناقشة:

أولاً: هذا التقسيم غير صحيح، إذ بقي مذهب السلف غير مذكور، ـ وما ذكروه في المذهب الثاني أنه قول السلف ليس بصحيح ـ وقد تقدم ذكر مذهب السلف، والأسس التي قام عليها مع الأدلة، وأقوال سلف الأمة بما أغنى عن إعادته هنا [6].

ثانياً: المتكلمون لما ظنوا أن ظواهر نصوص الصفات توهم التشبيه، عدُّوا كل مثبت للصفات مشبهاً، ويلقبونه بألقاب سيئة كالحشوي، والصحيح أن لفظ الظاهر صار فيه إجمال، فإن أريد بالظاهر: الظاهر الشرعي الذي يفيد إثبات الصفات على وجه الكمال مع التنزيه عن المماثلة - فهذا ظاهر مقبول لا يرد، وإن أريد به ما يظهر للمتكلم المتأثر بالأوهام والشكوك والظنون، من أنه يثبت

---

(١) انظر: الوصول إلى الأصول -لابن برهان- ٣٧٥/١، و البحر المحيط للزركشي ٣٩/٥.

(٢) البحر المحيط للزركشي ٣٩/٥.

(٣) الوصول إلى الأصول ٣٧٧/١.

(٤) المصدر نفسه ٣٧٧/١.

(٥) البحر المحيط للزركشي ٣٩/٥.

(٦) انظر ص/ ١١٠.

له كما يثبت للخلق، فهذا الظاهر يجب نفيه، ويبين المعنى الصحيح لنصوص الصفات[1].

ثالثاً: مناقشة ما نسبوه إلى السلف:

فهم قد نسبوا إليهم في نصوص الصفات ما يلي:

١- أن لها تأويلاً في نفس الأمر[2].

٢-وسببه: ((أن إجراءها على ظواهرها يوجب التشبيه، وقد دل دليل العقل على استحالته))[3].

٣- لا يجوز التأويل لعدم الدليل القاطع.

٤-أنها لا تعلم معانيها في حق ا لله، ويستدل على هذا بقول ا لله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا ا لله﴾ [آل عمران ٧].

أ- قولهم ((إن لها تأويلاً)) جوابه: التأويل صار لفظاً فيه إجمال، فقد يراد به حقيقة الشيء التي يؤول إليها الكلام. وعلى هذا فالصفات لها حقائق لا يعلمها إلا ا لله.

وقد يراد بالتأويل التفسير، فالجواب عندئذ: بعضها تلاوتها تفسيرها لوضوحها، كاليد والوجه والعين - وبعضها قد يذكر معناها المطابق لها لغة كالاستواء الذي فسر بالعلو والارتفاع...

وقد يراد به الاصطلاح المتأخر،وعندئذ يطالبون بما ذكر في شروط التأويل، ولن يجدوا إليه سبيلاً. ومما يتعجب منه أن بعضهم قد ((استثنى منه الظواهر المقتضية لخلاف ما دل القواطع العقلية عليه))[4] يقصد أن شروط التأويل لا بد من مراعاتها في كل النصوص إلا النصوص الدالة على التشبيه -حسب زعمه-، وهذا لعلمه بأنه لا يمكن تأويلها، لأنها نصوص وظواهر قد أكدت وتكررت في الأدلة على نسق واحد، دون تعرض لشيء من التأويل.

ب- قولهم ((إجراؤها على ظواهرها يوجب التشبيه)) غير مسلم، فإن ظواهرها حق، والمتكلم بها هو الذي علّم البيان، والمبلغ قد بلغ البلاغ المبين، وكان حريصاً على هداية الخلق وإبعادهم عن كل ما يبعدهم عن رحمة ا لله، فكيف يظن أن ظواهرها توجب التشبيه؟! أما فهمهم لها بحسب ما تصوروه، فهذا هو مرض التمثيل الذي وقعوا فيه، وعلاجه بفهم كلام ا لله ورسوله -ﷺ- على حقيقته، والإقلاع عن علم الكلام، والبقاء على الفطرة السليمة.

---

(١) انظر: الرسالة التدمرية -لابن تيمية- ص٦٩.

(٢) انظر: البحر المحيط للزركشي ٣٩/٥.

(٣) قاله ابن برهان في الوصول إلى الأصول ٣٧٩/١-٢٨٠.

(٤) البحر المحيط للزركشي ٣٨/٥ - نقلاً عن غيره-.

ثم قولهم ((وقد دل دليل العقل على استحالته)) أي التشبيه، فالعقل يدل على بطلان التشبيه الذي بمعنى التمثيل، أما دلالته على بطلان صفات الكمال لله فغير مسلمة قطعاً.

ج- قولهم ((لا يجوز التأويل لعدم الدليل القاطع)) هذا قد اختاره الجويني كذلك[1] - وهذا حق إلا أن فيه تقصيراً، لأنه إذا علم أنه لا يوجد دليل على التأويل، فاللازم أن الظاهر منها يكون حقاً، وهم قد قصروا فلم يذكروا هذا، بل زعموا أن لها تأويلاً إجمالياً- وهو صرفها عن ظاهرها فقط دون تحديد للمعنى المؤول إليه.

د- قولهم: ((إنها لا تعلم معانيها)) هذا فيه تناقض ظاهر، إذ كيف يظن أن ظاهرها يوجب التشبيه، ثم يقال: لا تعلم معانيها؟!

وقد تقدم ذكر الأدلة الدالة على بطلان مذهب التفويض[2].

وأما احتجاجهم بقول الله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ فليس في محله، لأنهم فهموا من التأويل في الآية ما اصطلحوا عليه، وهذا تخليط غير محمود إذ لا يصح أن يحمل كلام الله ورسوله - ﷺ- على اصطلاحات حادثة[3]، فإنه على المعنى الصحيح للآية: أن التأويل بمعنى الحقيقة المخبر عنها. فهذا نفي لعلم التأويل الذي هو الكيفية والحقيقة، لا نفي لعلم التفسير ولا الاصطلاح المحدث، لكن التأويل بمعناه المصطلح عليه عند الأصوليين المتأخرين لا يسلم تسليطه على نصوص الصفات، لعدم توفر الشروط، فيكون تحريفاً وإلحاداً إذا سلط عليها.

رابعاً: مناقشة القول الثالث - وهو أنها مؤولة وأولت فعلاً:

الذي وجدته في بعض كتب الأصول أنهم استدلوا لصحة هذا المذهب بوجهين:

الأول: بذكر المذاهب كلها، والشروع في إبطالها، حتى يتعين مذهبهم في الصحة[4].

الثاني: النقل عن بعض السلف والأئمة يفيد وقوع التأويل منهم[5].

أما **المسلك الأول**، فيقول فيه ابن برهان:

((وأحرى أن نبدأ به: إبطال المذاهب التي للمشبهة، وطريق إبطال مذهبهم أن نقول: هذه الآيات

---

(١) في رسالته النظامية ص٣٢-٣٤، وانظر: سير أعلام النبلاء ١٨/٤٧٣-٤٧٤.

(٢) انظر ص ٥٨٠ – ٥٨٦

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٣/٢٨٨.

(٤) انظر: الوصول إلى الأصول -لابن برهان- ١/٣٧٥-٣٧٨.

(٥) انظر: البحر المحيط للزركشي ٥/٣٩.

والأحاديث الواردة عن رسول الله -ﷺ- لا يخلو إما أن تحمل على ما يفهم منها في اللغة، فتحمل على ظواهرها وما وضعت له على وجه الحقيقة، أو تحمل على المجاز))[1].

والتعليق: إبطال مذاهب المشبهة لا يحتاج فيه إلى هذه المقدمة -وهي تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز- إذ ينازعهم فيها خلق كثير، خاصة إذا علمنا أن الإضافة والتخصيص مانعة من الاشتراك، وبهذا يظهر مذهب السلف، وهو أن الاشتراك في الإطلاق لا يقتضي التشبيه عند الإضافة والتقييد، ومثاله فيما يقر به ابن برهان: السمع والبصر والكلام والحياة والإرادة والعلم والقدرة - فهذه يفهم منها معنىً كلي عند التجرد - وهذا المعنى ذهني، فإذا أضيفت أفادت بحسب التقييد والإضافة: فإذا قيل سمع الله - فهم منه معنى أعظم من سمع المخلوق، والفرق بينها كالفرق بين الخالق والمخلوق، كما في قولنا وجود الله، ووجود المخلوق، فالفرق ظاهر، وهكذا يقال في بقية الصفات حتى المتنازع فيها كاليد والوجه والغضب والمحبة...

ثم قال: ((فإن حملت على الحقيقة، وحقيقة اليد هي الجارحة، وحقيقة العين هي المقلة الباصرة، وقد دل دليل حدوث العالم على أن كل جسم محدث، فالجوارح إذاً محدثة، وصانع العالم يجب أن يكون قديماً، فاستحال حمل هذه الألفاظ على ظواهرها)) [2].

والتعليق: ما فسر به اليد والعين هو حقيقتهما عند المخلوقين، ولا يصح قياس الخالق على المخلوق في إثبات الحقائق، ونحن نفهم معنىً عاماً لما ثبت لله من اليد والعين، فنفهم من اليد: ما وصف الله نفسه بها من صفاتها، كأخذه بها، وطيِّه بها السموات والأرض، وكتابته بها ما كتب، ونحوها مما ذكر الله، وإثبات الكف والأصابع كما جاء في السنة، وأما العين فنفهم منها أن الله يرى بها، لكن لا يلزمنا إثبات كيفية اليد وكيفية العين، ونقول إن يد الله وعين الله ليست كيد المخلوقين، ولا كعين المخلوقين، و لم نتعد الشرع في ذلك، ويمكن إلزامه -أي ابن برهان - بما يثبته من الصفات كالعلم والإرادة والقدرة... إلخ.

وأما قوله: إن إثباتها ينافي دليل حدوث العالم، فجوابه:

١-إن كان الدليل المسلوك صحيحاً، فإنه لا يناقضه.

٢- أما الدليل الذي سلكوه فهو دليل ضعيف، لما فيه من مقدمات هي باطلة، ومقدمات هم يعلمون ضعفها في هذا الموضع -وهي كون التنزيه ثبت بالإجماع-

---

(١) الوصول إلى الأصول ٣٧٨/١.

(٢) المصدر نفسه.

ثم قال: ((فلم يبق إلا أن يحمل على جهة المجاز، وهو التأويل))[1]، وهذا منهار لانهيار ما بناه عليه، ثم قال: ((ولسنا نعين تأويلاً من التأويلات، وإنما المقصود: الرد على من يحمل الآية على ظواهرها، ولا عمدة لهم في حملها على ظاهرها ومنع التأويل، إلا أنهم بنوا على أن ا لله تعالى جسم، وموضع إبطال القول بالجسم علم الكلام))[2].

والتعليق:

١- قوله: ((لا نعين تأويلاً من التأويلات)) هذا مبني على ما تقدم -وهو باطل.

٢-قوله: ((المقصود الرد على من يحمل الآية على ظواهرها)) المردود عليه ليس فقط المشبهة، لأن من يحملها على ظاهرها صنفان، سلف الأمة -لكن يقولون على وجه الكمال وقاعدة التنزيه، والصنف الثاني: المشبهة الذين يحملونها كما ثبت للمخلوقين، ولا يلزم من إبطال مذاهب المشبهة إبطال مذهب السلف.

٣- قوله: ((لا عمدة لهم في حملها على ظاهرها... إلا.. أن ا لله تعالى جسم)): لفظ الجسم لم يرد نفيه ولا إثباته في الشرع، فحقه الاستفصال: فإذا أريد به المركب من أجزاء، وأجزاؤه يفتقر بعضها إلى بعض، أو نحو هذه المعاني المصطلح عليها عند المتكلمين، فهذا باطل، وهذا يصلح رداً على المشبهة، لكن إذا أريد من لفظ الجسم: ما يقوم بنفسه متصفاً بالصفات، قلنا: ما ثبت لله من ذلك هو على وجه الكمال والتنزيه عن المماثلة للخلق، فلا يجوز تسمية مثل هذا جسماً ليتوصل به إلى نفي ما ثبت لله حقاً.

ثم قال ابن برهان: ((فإن قالوا: نحن نثبت يداً لا كأيدي، وجارحة لا كالجوارح، فيسألون عن معنى هذا))[3]: يقال له:

قولك: ((يداً لا كأيدي)) - يقصد: لا كأيدي المخلوقين قلنا: هذا يقوله السلف وقولك: ((وجارحة لا كالجوارح)): هذا لا يقوله السلف.

وقولك: ((فيسألون عن معنى هذا)) السؤال نفسه وارد عليه فيما أثبته من الصفات، على أن السؤال عن المعنى يحتمل أن يراد به معنى الكلام، وأن يراد به الكيفية، فالأول يلتزم والثاني لا سبيل إلى العلم به، ولا يجوز السؤال عنه.

---

(١) الوصول إلى الأصول ٣٧٨/١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الوصول إلى الأصول ٣٧٨/١.

وطريقة السؤال الوارد عليه: ما الذي تعنيه بالإرادة والسمع والبصر... إلخ؟ فإن قال: أثبتها على وجه لائق با لله وأنزهه عن مماثلة خلقه، قيل له: هذا جواب السلف عن سؤالك، وإن قال غير هذا، عاد عليه بالإلزام.

فيبطل كل سؤال يورده على السلف -الذين خفي عليه مذهبهم-، وأما إبطال مذهب المشبهة فلا يجوز إبطاله بما يقتضي إبطال مذهب السلف، للفرق الواضح بينهما ولكثرة الأدلة الدالة على منع التمثيل، كقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى ١١] ونحوها.

ولذلك: فإن ابن برهان نفسه لما وصل إلى آخر سؤال ممكن مع المشبهة، لم يستطع أن يرد عليهم سوى بالادعاء أنه خلاف مذهبهم، وأنه خروج عن الظاهر فقال: ((فإن قالوا: إنما نعني بقولنا: إنها ليست كالأيدي: إنها ليست جسماً ولا جارحة: فهو عدول عن حمل الكلام على ظاهره، ومذهبهم خلاف ذلك))[1]، فإنه يقال له:

أولاً: هذا الكلام -وإن تضمن عبارات مجملة- لكنه يفيد حقيقة كبرى:

وهي أن إثبات صفات ا لله على وجه لا يماثل صفات المخلوقين، لا يعد تشبيهاً، وهو قد سمى هذا خروجاً عن ظاهر الكلام، لأنه لم يفهم منها إلا المماثلة، ولو أعطاها حقها من الفهم لما قال هذا الكلام.

ثانياً: قوله: ((ومذهبهم خلاف ذلك)) يقتضي بطلان مذهب المشبهة، لأنهم في الواقع لا يثبتون صفات ا لله على وجه الكمال والتنزيه، لكن لازم كلامه هذا: أن مذهبهم لو كان على ما ذهب إليه من الافتراض؛ من عدم التشبيه، لكان حقاً، فلا يوجد إذاً في كلامه هذا كله ما يدل على إبطال مذهب السلف.

وأما **المسلك الثاني للمؤولة لإثبات التأويل**: فهو أنهم قد نقلوا أشياء عن السلف توهم أنها تفيد صحة مذهبهم في التأويل التفصيلي، ومذهب التأويل الإجمالي -وهو التفويض.

قال الزركشي: ((والآخران منقولان عن الصحابة، فنقل الإمساك عن أم سلمة - رضي ا لله عنها - لأنها سألت عن الاستواء، فقالت: الاستواء معلوم والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة[2]، وكذلك سئل مالك[3]، فأجاب بما قالت أم سلمة، إلا أنه زاد فيه: أن من عاد إلى هذا

---

(١) الوصول إلى الأصول ٣٧٨/١.

(٢) روى ذلك عنها اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣٩٧/٣ رقم (٦٦٣)، وقال ابن تيمية: ((وقد روي هذا الجواب [يعني مثل جواب مالك] عن أم سلمة - رضي ا لله عنها - موقوفاً ومرفوعاً، ولكن ليس إسناده مما يعتمد عليه)) مجموع الفتاوى ٣٦٥/٥.

(٣) تقدم تخريجه ص/ ٥٨٥

السؤال اضرب عنقه))[1].

والجواب: أن هذا الكلام ليس ثابتاً عن أم سلمة – رضي الله عنها –، وهو لو صح –كما صح عن مالك– فلا يدل إلا على الإمساك عن العلم بالكيفية– كما تقدم مستوفى[2].

ثم قال الزركشي: ((ونقل التأويل عن علي وابن مسعود وابن عباس، وغيرهم))[3].

هذه دعوى عريضة من الزركشي، ومع ذلك لم يحدد لنا ما الذي أوَّلوه، حتى ينظر فيه من حيث الصحة، ومن حيث المعنى.

المتبحرين في علوم كثيرة

وقد علم من مناظرات شيخ الإسلام ابن تيمية على الواسطية أنه تحدى عدداً من كبار مخالفيه أن يأتوا بنص عن سلف الأمة يفيد تأويل نصوص الصفات وأمهلهم ثلاث سنين، فلم يفعلوا[4].

ولكن لعل الزركشي يعني ما اختلف فيه في قول الله تعالى: ﴿يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون﴾ [القلم ٤٢].

فقد أثر عن ابن عباس – رضي الله عنهما – أنه قال: ((عن ساق)) أي عن شدة وأمر عظيم.

ومع ذلك فلا أدري ما الذي نقل عن علي وابن مسعود – رضي الله عنهما –؟ أما علي – رضي الله عنه – فلم أجد عنه شيئاً يفيد التأويل، إلا إن كان شيئاً مكذوباً عليه، وأما ابن مسعود فلعلهم استندوا على رواية عند ابن جرير الطبري قال فيها: ((عن ابن مسعود أو ابن عباس –الشك من ابن جرير–: ﴿يوم يكشف عن ساق﴾ قال: عن أمر عظيم)).

وقد نقل هذا الكلام بإسناده كاملاً ابن كثير في تفسيره[5]، ولم أجده في النسخة المطبوعة في تفسير ابن جرير، لكن يوجد هذا الأثر بإسناده ومتنه عنده[6] دون ذكر شك مسنداً إلى ابن عباس – رضي الله عنهما – فقط.

---

(١) البحر المحيط للزركشي ٣٩/٥. والزيادة التي حكاها عن الإمام مالك لم أجدها.

(٢) انظر ص/ ٥٨٤ـ ٥٨٥

(٣) البحر المحيط للزركشي ٣٩/٥، وتبعه الشوكاني في إرشاد الفحول ٤٨/٢.

(٤) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٥/٦ وانظر ما جزم به ابن القيم في الصواعق المرسلة ٢٥٢/١ من أنه ((لا يحفظ عن الصحابة والتابعين فيما يذكر أنه من الصفات أم لا في غير هذا الموضع)) –يقصد قول الله تعالى: ﴿يوم يكشف عن ساق﴾ .

(٥) تفسير القرآن العظيم –لابن كثير– ٤٠٧/٤.

(٦) انظر: جامع البيان –للطبري– ٣٨/٢٩/١٤.

ويجاب أولاً عما نسب إلى ابن مسعود رضي ا لله عنه:

١- إن هذا الأثر ضعيف، إذ فيه شيخ الطبري: محمد بن حميد الرازي، فهو مع حفظه فقد قال عنه البخاري: ((فيه نظر))، ووصف بالكذب وسرقة الحديث [1]، وشيخه مهران هو ابن أبي عمر العطار – أبو عبد ا لله الرازي– صدوق له أوهام سيئ الحفظ[2].

٢- لو فرض أن الأثر صحيح، فإننا لا نستطيع نسبة هذا الكلام إلى ابن مسعود – رضي ا لله عنه – لحصول الشك من ابن جرير – كما أفاد ابن كثير– على أن الراجح نسبته إلى ابن عباس – رضي ا لله عنهما – لأمرين:

أ- إنه قد وردت روايات أخرى تنسب ذلك لابن عباس فقط، دون اختلاف أو شك[3].

---

(١) انظر: ميزان الاعتدال -للذهبي- ٣/٥٣٠-٥٣١، و تقريب التهذيب رقم(٥٨٧١).

(٢) انظر: تقريب التهذيب -لابن حجر- رقم (٦٩٨٢).

(٣) لقد روي عن ابن عباس بعدة طرق، بعضها ضعفها شديد، وبعضها ضعفها محتمل، يمكن أن يتقوى، وأشير إلى ما يمكن أن يتقوى:-

أولاً: أخرج البيهقي في الأسماء والصفات ص٤٣٧ من طريق محمد بن الجهم عن الفراء عن ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن ابن عباس. وأعله سليم الهلالي في المنهل الرقراق (ص٢٥) بجهالة محمد بن الجهم – وليس بصحيح، إذ وثقه الدارقطني كما في سير أعلام النبلاء ١٣/١٦٤ ولفظه: ((كان ابن عباس يقرأ ﴿يوم تكشف عن ساق﴾ بفتح التاء قال أبو حاتم السجستاني: أي تكشف الآخرة عن ساقها، ليستبين منها ما كان غائباً)) يقصد عن شدتها، كما سيأتي مفصلاً. وأقول: ثم إنني وجدت الأثر عند الفراء في معاني القرآن (٣/١٧٧)، فحتى على قول سليم: إن محمد بن الجهم: مجهول، فإنه لا يضر، لأنه في الطريق بين البيهقي والفراء، ولا حاجة إليه إذ الأثر نفسه عند الفراء، فهذه الطريق أقل أحوالها أنها حسنة.

ثانياً: وأخرج ابن جرير في جامع البيان (١٤/٢٩/٣٨) والحاكم في المستدرك (٢/٥٤٢) رقم (٣٨٤٥)، ومن طريقه البيهقي في الأسماء والصفات ص (٤٣٦) كلهم من طريق عبد ا لله بن المبارك عن أسامة بن زيد عن عكرمة عن ابن عباس، نحوه. وأعله سليم الهلالي في المنهل الرقراق (١٨-٢١) بأسامة، فإنه إن كان المدني فضعيف، وإن كان الليثي فحسن الحديث، لكن لا سبيل إلى تمييزه لأن ابن المبارك يروى عنهما، وأقول: إنه توجد قرينة على أنه الليثي، وذلك أنه قد رواه ابن أبي الدنيا في الأهوال رقم (١١٨) من طريق وكيع عن أسامة، و لم يذكر في الذين روى عنهم وكيع: أسامة بن زيد بن أسلم وإنما ذكر الليثي فقط، كما في تهذيب التهذيب ١١/١٢٣-١٢٤، فهذا الطريق حسن ، ولو فرض أن أسامة هو المدني فإنه يصلح للاعتبار والشواهد لأن ضعفه ليس شديداً

ثالثاً: وأخرج ابن جرير (١٤/٢٩/٣٨) من طريق مهران، وابن منده في الرد على الجهمية ص ٣٧-٣٨ رقم (٤) من طريق معتمر بن سليمان بن طرخان التيمي عن أبيه، والبيهقي في الأسماء والصفات (ص٤٣٧) كلهم

ب- لقد جاء عن ابن مسعود ما يخالف هذا، فقد جاء عنه في قوله عز وجل: ﴿يوم يكشف عن ساق﴾ [القلم ٤٢] قال: عن ساقيه))[١].

ومع ذلك فقد روى ابن مسعود عن النبي -ﷺ- حديثاً طويلاً عن يوم القيامة، وفيه: ((قال: فعند ذلك يكشف الله عن ساقه...)) الحديث[٢].

عن مغيرة بن مقسم عن إبراهيم النخعي عن ابن عباس، وألفاظهم متقاربة: ((يكشف عن أمر شديد، يقال: قد قامت الحرب على ساق)) وهذا قد ضعف لتدليس مغيرة، والانقطاع بين إبراهيم النخعي وابن عباس، وشيخ الطبري هو ابن حميد ضعيف، ومهران وإن كان صدوقاً فإنه سيئ الحفظ لكن تابعه معتمر وهو ثقة. وبالجملة فهذا الأثر بهذا الإسناد ضعيف ضعفا محتملا إلا رواية الطبري.

رابعاً: وأخرج ابن جرير (٣٨/٢٩/١٤) والبيهقي في الأسماء والصفات (ص٤٣٧) من طريق أبي صالح عن معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس بلفظ ((هو الأمر الشديد المفظع من الهول يوم القيامة)) وعلته أبو صالح: كاتب الليث -وهو عبد الله بن صالح -صدوق كثير الغلط (التقريب ٣٤٠٩) وعلي بن أبي طلحة لم يسمع من ابن عباس - فهو منقطع، لكن هذا لا يضر، لأنه كانت له نسخة عن ابن عباس، وقد علمت الواسطة بينهما. [تنبيه: سقط من نسختي لابن جرير: علي بن أبي طلحة من الإسناد].

وبالجملة فإن الأثر صحيح إن شاء الله، والأول منه لا أعلم له علة أصلاً فهو حسن، وقول سليم الهلالي إن مما يعل به الأثر: اختلاف ألفاظه، ليس بصحيح، لأن هذه الألفاظ لا خلاف بينها في المعنى، وما عدا ذلك مما أورده سليم في كتابه يسلم له أن علته قوية -وما أوردته هنا كاف لإثبات صحته.

(١) أخرجه عنه عبد الرزاق في تفسيره (٣١٠/٢) ومن طريقه ابن منده في الرد على الجهمية ص٣٧ رقم(٣)، من طريق الثوري عن سلمة بن كهيل عن أبي الزعراء عنه به. ورجاله رجال الصحيحين إلا أبا الزعراء - وهو عبد الله بن هانيء الأكبر -وثقه ابن سعد، وابن حبان، والعجلي - انظر: تهذيب التهذيب ٦١/٦- وانظر التقريب (٣٧٠١) وله طريق أخرى، أخرجها عبد الرزاق في تفسيره (٣١٠/٢)، ورجالها ثقات ما عدا أبا صادق وهو صدوق (التقريب ٨٢٢٨)، والإسناد هو: عن الثوري عن سلمة بن كهيل عن أبي صادق عن ابن مسعود، ويبدو أنه لم يدرك ابن مسعود، لأنه قد ذكر أنه يرسل عن علي [كما في الجرح والتعديل ١٩٩/٨]، فأولى عن ابن مسعود، ومع ذلك فيصلح هذا الحديث للاعتبار، فيرتقي مع ما قبله إلى الصحة، وقد زاد السيوطي في الدر المنثور (٢٥٤/٨) نسبته إلى عبد بن حميد وابن المنذر.

(٢) رواه عبد الله بن أحمد في السنة ٥٢٠/٢ (١٢٠٣) ومن طريقه الطبراني في الكبير ٤١٧/٩ (٩٧٦٣)، ورواه البيهقي في البعث والنشور (٤٣٤) من طريق زيد بن أبي أنيسة، عن المنهال بن عمرو، عن أبي عبيدة بن عبد الله عن مسروق بن الأجدع، عنه به. ورجاله ثقات رجال الصحيح، لكن المنهال بن عمرو صدوق ربما وهم (التقريب ٦٩٦٦)، وزيد ثقة له أفراد (التقريب ٢١٣٠)، وقد تابعه أبو خالد الدالاني عن المنهال بن عمرو به، أخرجه الحاكم في المستدرك ٦٣٢/٤ رقم ٨٧٥١ والطبراني في الكبير ٣٥٧/٩ رقم (٩٧٠٣)، وقد أنكر =

فيبعد بعد هذا أن يفسر ابن مسعود - رضي الله عنه - الآية بغير ما ذكره هو نفسه في تفسيرها ولما رواه مرفوعاً عن النبي -ﷺ-.

وأما الجواب عما نقل عن ابن عباس - رضي الله عنهما - وبعض التابعين فهو:

١- ليس في ظاهر القرآن ما يدل على أن لله ساقاً، ولا يوجد إلا قول الله تعالى: ﴿يوم يكشف عن ساق﴾ [القلم ٤٢]، وهذه الآية لا تدل على أن لله ساقاً، ذلك أن لفظ الساق جاء منكراً ومجرداً عن الإضافة إلى الله، فلا تدل على الصفة [(١)].

٢- الذين أثبتوا الساق لله تعالى، لم يأخذوا هذا الإثبات من ظاهر القرآن، وإنما استدلوا بحديث أبي سعيد الخدري في الشفاعة يوم القيامة عن الرسول -ﷺ- وفيه: ((يكشف ربنا عن ساقه، فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة))[(٢)]، وهذا الاستدلال به ظاهر.

٣- لكن بعض أهل السنة رأوا أن الآية مطابقة للحديث، وذكروا أن تنكير الساق في الآية للتعظيم والتفخيم، وذكروا أن تفسير الساق فيها بالشدة غير متجه، لأنه يقال: كشفت الشدة عن القوم، لا كُشِف عنها، فالعذاب والشدة هو المكشوف لا المكشوف عنه، يبينه قول الله تعالى: ﴿فلما كشفنا عنهم العذاب إذا هم ينكثون﴾ [الزخرف ٥٠] وأيضاً قالوا: إن الشدة لا تنكشف إلا بدخول الجنة[(٣)]، وأقول: في النفس شيء من هذه الاعتراضات، لأن الصحابة أهل لغة، وهم ما أرادوا ما فهمه المعترض، وإنما أرادوا ظهورها لا زوالها، وبه يعلم اندفاع الاعتراض بأن الشدة لا تنكشف إلا بدخول الجنة، فإن من قال تنكشف الشدة ما أراد أنها تُزال، وإنما أراد ظهورها كما هو واضح من سياق الحديث في الموقف يوم القيامة .

وبالجملة فليس ظاهر القرآن إثبات الساق حتى يظن أن ابن عباس - رضي الله عنهما - صرف ظاهر القرآن بالتأويل.

الذهبي تصحيح الحاكم له، لنكارته وتشيع أبي خالد - ولكن ذلك لا يضر للمتابعة من زيد، ولأنه لم يرو ما يقوي بدعته، فالحديث بمجموع طريقيه صحيح إن شاء الله - ولا نكارة فيه - والذهبي نفسه قد حكم عليه في الأربعين في صفات رب العالمين ص١٣١ فقال: حديث صحيح.

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٩٤/٦-٣٩٥، و الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٢٥٢/١.

(٢) متفق عليه؛ أخرجه البخاري في صحيحه (٥٣١/٨ مع الفتح) - كتاب التفسير - باب تفسير ﴿يوم يكشف عن ساق﴾ رقم (٤٩١٩)، وأخرجه مسلم في صحيحه (١٦٧/١-١٦٨) - كتاب الإيمان - باب معرفة طريق الرؤية رقم(٣٠٢).

(٣) انظر: الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٢٥٣/١.

ثم إن الزركشي نقل عن الغزالي أن الإمام أحمد أوَّل ثلاثة أحاديث، وقد تعقبه شيخ الإسلام ابن تيمية، واعترض الزركشي على تعقب شيخ الإسلام فقال: ((وأنكر ابن تيمية هذا على الغزالي، وقال:إنه لا يصح عن أحمد، قلت: ونقل الثقة لا يندفع))[1].

والتعليق:

عبارة الغزالي هي هكذا: ((سمعت الثقات من أئمة الحنابلة يقولون: أحمد بن حنبل صرح بتأويل ثلاثة أحاديث...))[2] وقال في موضع آخر: ((سمعت بعض أصحابه يقول: إنه حسم باب التأويل إلا لثلاثة ألفاظ...))[3].

والجواب: ١ ـ أن الغزالي أبهم أولئك الذين نقل عنهم ما نسب إلى الإمام أحمد وقوله: ((سمعت الثقات من أئمة الحنابلة)) هذا لا يكفي إن لم يسمهم، إذ قد يكون من هو ثقة عنده ليس بثقة في الواقع، وأيضاً لو سلم أنهم ثقات، فإنهم لم يسندوا ذلك نقلاً عن الإمام أحمد، وإنما هو استنباط لهم كما هو ظاهر من الكلام، والغزالي لم يدرك من أدرك الإمام أحمد حتى يظن أن ذلك نقل من كلام الإمام أحمد نفسه، وقوله في موضع آخر: ((سمعت بعض أصحابه)) لا شك أنه لا يقصد أصحاب أحمد الذين أدركوه، فهو قد توسع في العبارة، ولكن يفسرها قوله الآخر ((... من أئمة الحنابلة))، و بالجملة فهذا الكلام لا يصح عن الإمام أحمد، من جهة جهالة الرواة الحاكين لمذهبه، ومن جهة انقطاع السند، إن تصورنا أنهم نقلوا ذلك من كلام الإمام أحمد.. ولذلك صح كلام شيخ الإسلام ابن تيمية: ((هذه الحكاية كذب على أحمد))[4]، وكلام الزركشي لا وجه له.

٢- إنه بالنظر في الأحاديث التي أوردوها عن الإمام أحمد، لايصح دعوى صرف ظاهر نصوص الصفات، لأنه ليس فيها صرف لظاهر النصوص، كما سيأتي إن شاء الله تعالى[5].

المسألة الثانية: نماذج مما ذكر المؤلفون في الأصول أنه يحتاج إلى تأويل:

[١] قال الله تعالى: ﴿ومكروا ومكر الله﴾ [آل عمران ٥٤]، وقال: ﴿الله يستهزيء بهم﴾ [

(١) البحر المحيط للزركشي ٤٣/٥.

(٢) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة -للغزالي- ص١٠، وانظر البحر المحيط ٤٢/٥.

(٣) قواعد العقائد -للغزالي- ص١٣٥.

(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٩٨/٥.

(٥) انظر ص/ ٦٠٨

البقرة ١٥] هذا مما ذكروا أنه يحتاج إلى تأويل[١].

وقد تقدم الكلام عن الآيتين بما أغنى عن الإعادة هنا[٢].

[٢] قال الله تعالى: ﴿والسموات مطويات بيمينه﴾ [الزمر ٦٧].

زعموا أنه يحتاج إلى تأويل وهو محال إلى العقل ليعرفه [٣]، والسبب: أن النص يوهم إثبات الجارحة لله.

وجوابه قد تقدم وحاصله[٤]:

١-اليمين أضافه الله إليه حقيقة.

٢-وَهْم التشبيه غير وارد، لأن ما أضافه الله إليه من صفاته لا يكون إلا كاملاً.

٣-وردت أدلة من السنة تفسر هذا الطي وأنه بيد الرحمن.

٤-كل الأدلة الواردة في إثبات اليد نص في معناها. ومع ذلك وردت قرائن تدفع أي احتمال للتأويل، كالتثنية، والقبض، والطي... إلخ.

[٣]قول الله تعالى: ﴿ونفخت فيه من روحي﴾ [الحجر ٢٩].

ولعلهم فهموا أن الروح لما أضيفت لله، قد يتوهم أنها صفة له[٥].

وجوابه: أن الإضافة نوعان[٦]:

فإن كان المضاف شيئاً قائماً بنفسه، أو حالاً في ذلك القائم بنفسه، فإنه لا يكون صفةً لله، فإن الله لا يوصف إلا بما قام به، ووجه الإضافة إليه: تتضمن كونها مخلوقة مملوكة مع نوع من الاختصاص كقوله تعالى عن جبريل: ﴿فأرسلنا إليها روحنا﴾ [مريم ١٧] وقال: ﴿وطهر بيتي للطائفين﴾ [الحج ٢٦] وقال: ﴿ما أفاء الله على رسوله﴾ [الحشر ٧].

وأما النوع الثاني، فهو إذا كان المضاف لا يقوم بنفسه، بل لا يكون إلا صفة، فهذا إذا أضيف إلى الله تعين أن يكون صفة لله.

---

(١) انظر: الإحكام -للآمدي- ١٦٦/١.

(٢) انظر ص/ ٥٥٨

(٣) انظر: الإحكام -للآمدي- ١٦٦/١، والمستصفى للغزالي ٣٠/٣ [٣٤٠/١]

(٤) انظر ص/ ٥٥٥

(٥) انظر: الإحكام -للآمدي- ١٦٦/١.

(٦) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٥٠/١٧-١٥٢.

فإذا عدنا للآية، وجدنا أن الروح التي أضافها الله إليه، قد نفخت في عيسى -عليه السلام-، فهي قائمة به، فلا تكون صفة لله، وهذا هو ظاهر النص، ولا تأويل فيه.

[٤] قال الله تعالى: ﴿مما عملت أيدينا﴾ [يس ٧١].

فربما زعموا أن هذه تقتضي إثبات أيدي كثيرة لله، ولذلك زعموا أنها تحتاج إلى تأويل: وقد يتوهمون أن ذلك يناقض إثبات يد واحدة أو يدين(١)، والجواب من وجوه:

١- دعوى أن هذ هو ظاهر النص فرية ظاهرة، لأنه لو كان كذلك للزم إضافة هذه الأيدي إلى خالقين كثيرين، لأنها أضيفت إلى ضمير الجمع (نا)، وهم يمنعون أن يكون هذا هو ظاهر النص، فلزمهم ذلك في الأيدي(٢).

٢- إن جمع اليد جاء مشاكلة لما أضيف إليه، وكذا في الإفراد، كما قال الله تعالى: ﴿بيده الملك﴾ [الملك ١]، وقال: ﴿بيدك الخير﴾ [آل عمران ٢٦] وقال هنا: ﴿مما عملت أيدينا﴾ [يس ٧١] فهي لما أضيفت إلى ضمير جمع جمعت، ولكن ينبغي ملاحظة شيء: وهو أنه في حالة الجمع أضاف الله العمل إلى الأيدي ولم يعدها بالباء، ليدل على أن العمل أريد به الإضافة إلى الله، ولكن إذا ثنيت اليد، وأضيف العمل إلى الله - لا اليدين- وعدى الفعل بالباء، فهذا يفيد قطعاً أنه عمل بيديه حقيقة(٣)، ويؤكده:

٣- أنه يوم القيامة يذكر الناس من خصائص آدم عليه السلام ليشفع لهم عند ربهم: ((يا آدم أنت أبو البشر، خلقك الله بيديه...))، فلو كان عمل الأنعام بيد الله لساوت آدم عليه السلام في هذه الفضيلة، ولا قائل به، وعليه نقول:

٤- لو سلمنا أن لفظ (الأيدي) أريد به الله تعالى، لقلنا:

أ- إن الفعل قد أضيف إلى الله ذي اليد، والجمع إنما جاء لمشاكلة ضمير الجمع، وذكر الشيء مفرداً لا يقتضي أنه ليس ذا عدد، كقول الله تعالى: ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾ [النحل ١٨] فأفرد لفظ النعمة، مع أنها كثيرة. وعليه يتعين المصير إلى أن لله يدين(٤).

ب- لو سلمنا أن (الأيدي) هنا تحتاج إلى تأويل، فلم يزعم المتكلم أنه مهما وردت كلمة

---

(١) انظر: الإحكام -للآمدي- ١٦٦/١.

(٢) انظر: الصواعق المرسلة -لابن القيم- ٢٤٣/١.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٢٥٦/١-٢٦٨.

(٤) انظر: المصدر السابق.

اليد، في أي تركيب كان تحتاج إلى تأويل؟ وقد تقدم أن من شروط التأويل: أن يحتمل التركيب الخاص المعين، ذلك التأويل بعينه، وعندئذ لا يمكنهم تأويل قول الله تعالى: ﴿لما خلقت بيدي﴾ [ص ٧٥].

[٥] قال الله تعالى: ﴿ويبقى وجه ربك﴾ [الرحمن ٢٧].

وهي لا تحتاج إلى تأويل أصلاً، فإثبات الوجه لله ثابت بنصوص كثيرة، وقد تقدم الكلام عن ذلك سابقاً[1]، والشبهة التي منعتهم من إثبات الوجه: دعوى التركيب التي أجيب عنها أيضاً[2].

[٦] قول الله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه ٥].

فقد زعموا أنها تحتاج إلى تأويل[3].

والجواب: أنه لا يمكن تأويلها لما يلي:

١- أن الله ذكر الاستواء ونسبه إليه نصاً.

٢- أن (استوى) تعدت بالحرف (على) فهي نص في العلو.

٣- أن هذه الآية اطردت في جميع القرآن على هذا النحو، إذ ورد ست مرات قول الله تعالى: ﴿ثم استوى على العرش﴾ وسابعها قوله ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ وهذا يقتضي إبقاءها على ظاهرها.

[٧] قال الله تعالى: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ [الأنعام ١٨].

فهي دلت على علو الله تعالى على خلقه، فزعموا أنها بحاجة إلى تأويل[4].

والجواب:

لا يسلم لهم دعوى التأويل فيها، لأن كلمة (فوق) نص في العلو.

ثم لو فرض أن تأويلها محتمل، فماذا يفعلون بالأدلة الكثيرة في الكتاب والسنة الدالة على علو الله على خلقه مع تنوع تلك الأدلة، كالنص على أنه في السماء: ﴿أءمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض﴾ [الملك ١٦]، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا، وينزل لفصل القضاء يوم القيامة، وأن الوحي ينزل من عنده، وأن العمل الصالح يرفعه إليه، وأن الملائكة تصعد إليه، وأن الرسول -ﷺ- عرج به إليه،

---

(١) انظر: ص ٥٥٩ـ ٥٦٠

(٢) انظر: ص ١٤٠

(٣) انظر: المستصفى -للغزالي- ٣٢/٢ [١٠٧/١].

(٤) انظر: المستصفى -للغزالي- ٣٢/٢ [١٠٧/١].

والأدلة في صفة العلو بلغت مبلغاً عظيماً، وتأويلها يُعَدُّ إلحاداً وتحريفاً للنصوص، وكل الأدلة العقلية والفطرة تؤيد ما دل عليه الشرع[1].

ثم بعد هذا نعود إلى ما نقله الزركشي عن الغزالي من تأويل الإمام أحمد لثلاثة أحاديث، لِيُنْظَر هل الأمر كذلك أو لا؟.

[١] **الحديث الأول:** ((الحجر الأسود يمين الله في الأرض))[2] قال الغزالي ناقلاً عن الإمام أحمد تأويله: ((اليمين تُقبَّل في العادة تقرباً إلى صاحبها، والحجر الأسود يقبل تقرباً إلى الله تعالى، فهو مثل اليمين - لا في ذاته ولا في صفة من صفاته- ولكن في عارض من عوارضه، فسمي يميناً))[3].

وجوابه: أولاً: ليس هذا مما يصلح إيراده، لأنه لم يصح مرفوعاً قط، والموقوف منه على ابن عباس فيه ضعف ظاهر، ولكن على فرض صحته فليس في هذا تأويل بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره وذلك لأمرين[4]:

١-إن الخبر فيه تقييد اليمين بكونها في الأرض فقال: ((يمين الله في الأرض))، والحجر عين قائمة بذاتها، فاستحال كونه صفة له.

٢-إن هذا الخبر ورد في آخره: ((فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه)) فشبه مصافحة الحجر بمصافحة الله،وتقبيله بتقبيله، ومعلوم أن المشبَّه غير المشبه به، فهذا بيان واضح من الشرع يدل

---

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية ص٣١٥، ٣١٨-٣٢٢.

(٢) هذا الحديث لا يصح مرفوعاً قطعاً، فروي مرفوعاً عن أنس عند أبي يعلى في إبطال التأويلات ١/١٨٢-١٢٣ رقم (١٧٧) وفيه أبان بن أبي عياش - متروك- والعلاء بن مسلمة الرواسي - كان يضع الحديث- [انظر: ميزان الاعتدال (١٥) (٥٧٤٣)] وروي مرفوعاً عن جابر عند الخطيب في تاريخه ٦/٣٢٨ - وفيه: إسحاق بن بشر الكاهلي - وهو وضاع- [انظر: ميزان الاعتدال (٧٤٠)] ولذلك قال ابن تيمية: ((روي عن النبي -ﷺ- بإسناد لا يثبت)) [مجموع الفتاوى ٦/٣٩٧]. وقد روي عن ابن عباس مرفوعاً وموقوفاً، أما المرفوع فقد علم حكمه [وانظر تمييز الطيب من الخبيث ص٦٥]. أما الموقوف فأخرجه عبد لرزاق في مصنفه /٣٩ وأبو يعلى في إبطال التأويلات ١/١٧٨ معلّقاً، وفيه ابن جريج وهو مدلس، وقد عنعنه فهو ضعيف، ولذلك اكتفى شيخ الإسلام بقوله: ((والمشهور إنما هو عن ابن عباس)) [مجموع الفتاوى ٦/٣٩٧] والشهرة لا تعني الصحة، ولكن مع ذلك قال ابن الديبع في تمييز الطيب من الخبيث ص٦٥: ((قال شيخنا: هو موقوف صحيح)).. والله أعلم.

(٣) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص١٠، وانظر البحر المحيط ٥/٤٢.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل ٣/٣٨٤، ومجموع الفتاوى ٦/٢٩٧.

على أن الظاهر -بل النص- أن الحجر ليس صفة لله.

[٢] **الحديث الثاني:** ((قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن))[١] قال الغزالي ناقلاً عن الإمام أحمد تأويله: ((وكذلك لما استحال وجود الإصبعين فيه حساً، إذ من فتش عن صدره لم يشاهد فيه إصبعين، فأوَّله على ما به تيسر تغليب الأشياء، وقلب الإنسان بين لمة الملك ولمة الشيطان، وبهما يقلب الله القلوب، فكنى بالأصبعين عنهما))[٢].

والجواب:

إن الحديث على ظاهره في إثبات الأصابع لله، لما يلي:

١- إنه فيه ((بين إصبعين من أصابع الرحمن)) فتوجد تثنية في الأصابع، ثم أضاف الله الأصابع إليه، إضافة الصفة إلى الموصوف بها، إذ ليست الأصابع عيناً قائمة بذاتها.

٢-إن صرف الأصبعين إلى لمة الملك ولمة الشيطان، لا تحتمله اللغة، فهذا تحريف.

٣- إن توهمه مبني على أن لفظة (بين) تقتضي الحلول والمماسة، وليس الأمر كذلك بدليل أن الله جل وعلا قال: ﴿والسحاب المسخر بين السماء والأرض﴾ [البقرة ١٦٤] والسحاب ليس مماساً للسماء ولا للأرض، فإذا انتفى هذا، انتفت الشبهة في الدليل، ثم لم يبق إلا ما يزعمه من إثبات الجسمية والجوارح، وهذا قد أجيب عنه كثيراً[٣].

٤-لو سلمنا جدلاً أن الحديث هنا يتأول فيه لفظ الأصابع، فماذا يصنع بحديث: ((يضع الله السموات على إصبع...))[٤] إذ لا يلزم إذا جوَّزنا التأويل هناك لدلالة التركيب جوازه في موضع آخر، كهذا الحديث.

[٣] **الحديث الثالث:** ((إني أجد نفس الرحمن من قبل اليمن))[٥].

وهذا الحديث هو ظاهر في معناه ولا يحتاج إلى تأويل، لما يلي:

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (٢٠٤٥/٤) كتاب القدر باب تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء، رقم (٢٦٥٤).

(٢) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص١٠، وانظر البحر المحيط ٤٢/٥. فقد نقل كلام الغزالي كله ـ وانظر المستصفى ٣٠/٣ [٢٤٠/١] في زعمه إحالة تأويله إلى العقل.

(٣) انظر: ص ١٤٠ ، ١٤٢ــ ١٤٣

(٤) تقدم تخريجه ص ٥٥٧

(٥) أخرجه أحمد في المسند٥٤١/٢ وقال الهيثمي: ((ورجاله رجال الصحيح، غير شبيب وهو ثقة)) مجمع الزوائد ٥٦/١٠.

١-إن النَّفَس اسم مصدر، من نفَّس ينفس تنفيساً ونَفَساً، فالنَفَس هو التنفيس، ومعناه: الفرج من الكرب[١]، فيكون معنى الحديث: أجد تنفيس ربكم من قبل اليمن، وقد كان أهل اليمن أعواناً لأهل الإسلام وأنفع ممن كان ارتد بعد رسول الله -ﷺ- من الأعراب[٢].

٢-إنه إن توهم أحد أن النفس المراد به هنا ما يدخل من الهواء ويخرج، فيما يسمى بالشهيق والزفير، فهذا معنىً لا يتبادر من الحديث قطعاً، لأن من كان كذلك كان غير غني، بل كان محتاجاً إلى غيره لتبقى له حياته. والله هو القائل عن نفسه: ﴿والله الغني وأنتم الفقراء﴾ [محمد ٣٨] وقال: ﴿سبحانه هو الغني﴾ [يونس ٦٨] وقال: ﴿قل هو الله أحد•الله الصمد﴾ [الإخلاص ١-٢].

٣-ومما يزيد الأمر وضوحاً: أن الله قيد هذا النفس باليمن وخصصه به، ومعلوم قطعاً أنه ليس لليمن اختصاص بصفات الله تعالى[٣].

ثم إنه بقي أن أشير إلى كلام الزركشي الذي حكاه عن بعض المتأولين عن معنى: ((مذهب السلف أسلم، ومذهب الخلف أعلم وأحكم)) فحكى أقوالاً حاصلها:

١- إنه قد يتبادر إلى الذهن أن المراد أن مذهب الخلف أقوى في العلم، لكن المراد أنه أشد حاجة إلى مزيد علم واتساع ليتسنى التأويل، وكانت طريقة السلف أسلم لعدم خوضهم في تحديد المراد، والخلف خاضوا في ذلك، وإن كان من الجائز أن يكون المراد غير ما أوَّلوه[٤].

والتعليق:

لا شك أنه يتبادر إلى الذهن أن هذه العبارة تفيد أن الخلف أعلم. ولكن لعل من قال هذا الكلام استشعر شناعة هذا الكلام، فأوَّله، ومع ذلك فتأويله غير متجه، لأنه منقدح في ذهنه أن السلف اعتقدوا خلاف الظاهر وإن لم يؤولوا. وهذا باطل قطعاً. وكذلك هذا الكلام مبني على أن معاني نصوص الصفات لا يعلم معناها، وهذا تناقض منهم، إذ كيف يقال إن معناها غير معلوم ثم يقال: ظاهرها غير مراد. على أن مقتضى كون مذهب السلف أسلم أن يكون أعلم، فلاسلامة بلا علم وحكمة.

---

(١) انظر: لسان العرب ٢٣٥/١٤ مادة (ن ف س).

(٢) انظر: تأويل مختلف الحديث ص١٩٨، و جامع البيان -للطبري- ١٨٥/٦/٤-١٨٦، ولسان العرب ٢٣٥/١٤، و مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٩٨/٦.

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٩٨/٦.

(٤) انظر: البحر المحيط للزركشي ٤١/٥.

ثم ما ذكره من أن المعنى أن الخلف في أشد الحاجة إلى مزيد علم واتساع فيه، هذا لا ينصرف إلا إلى علم الكلام، الذي أفسد الفطر وغيرها، وجَرَّ إلى تحريف النصوص، وتعطيل الخالق عن صفاته، وأدى إلى الفرقة والاختلاف والشتات، وهذا يدل عليه عبارته فيما بعد: ((ويحتمل أن يقال: طريقة الخلف لما كان فيها دفع إيهام من يتوهم حملاً لا يليق كانت أعلم من تلك))[1]، نعم هم أعلم من أولئك في البدع؛ من علم الكلام، والفلسفة، والتلفظ بالعبارات القبيحة، والمجملة أحياناً.ولا لوم على السلف في ذلك، لاعتصامهم بكتاب ربهم وسنة نبيهم -ﷺ-، علماً بأن الصحابة كانوا أعلم بربهم وبما يجب له من الصفات وما ينزه عنه من النقائص.

٢- ثم ذكر الزركشي معنى آخر، وهو أن طريقة الخلف أعلم وأحكم حقيقة، لأمرين[2]:

أ-أن السلف أثر عنهم الخوض في تأويل بعضها، وسكتوا عن الباقي، وفي ذلك محذور يوهم أن ما عداها مراد، مع أنهم قطعوا بأن الظاهر غير مراد.

ب-والخلف لما سدوا الباب كله، فأوَّلوا كل ما يحتاج إلى تأويل، كانت طريقتهم أعلم وأحكم.

والتعليق:

هذا الشرح مطابق تماماً للعبارة المنقولة عنهم آنفاً. وعندئذ أقول:

١-لا يسلم لهم أن السلف أوَّلوا بعض نصوص الصفات، فينهار كل ما بنوا على هذا.

٢-ولا يسلم لهم بأن السلف قطعوا بأن الظاهر غير مراد. ولكن هؤلاء لما فهموا من الظاهر: التشبيه والتمثيل، قطعوا بأن الصحابة لا يعتقدون ظاهر النصوص.

والصواب: أن الظاهر الشرعي الذي هو بمعنى إثبات صفات الكمال لله وتنزيهه عن النقص وقطع الطمع عن إدراك الكيفية هو المراد.

٣-كلامهم هذا فيه طعن قبيح بالصحابة من جهة:

أ-أنهم ما أحكموا سد باب الشبهات على الدين، وفي الحقيقة أن هذا الطعن موجَّه أصلاً للمشرِّع لهذا الدين وهو الله سبحانه ومبلغه رسوله -ﷺ-.

ب-ومن جهة الافتراء عليهم بتأويل نصوص الصفات.

والتحقيق أن صلة هؤلاء المتكلمين في هذا الباب باب الأسماء والصفات ـ مما عطلوا الباري منها ــ

(١) المصدر نفسه.

(٢) انظر: المصدر نفسه.

منقطعة بسلف الأمة[1]، وهم في اضطراب من أمرهم وحيرة، إذ لم يجدوا عن سلف الأمة ما يدل على تأويل نصوص الصفات فارتكبوا جهالة أخرى بزعمهم أن طريقة الخلف أعلم وأحكم، فما زعموه أعلم حقيقته أنه أجهل، إذ بعضهم لما قرب من الموت قال: أموت ولا أعرف شيئاً! وما زعموه أحكم، آل إلى أفسد ما يتصوره الإنسان. فكم فتحوا من شبهات، وزلزلوا من قواعد وأركان، وأضعفوا من إيمان في نفوس من تطلع إلى علومهم واغتر بها، وحقيقة أمرهم أنهم لا للإسلام نصروا، ولا للفلاسفة كسروا، تجد من فلتات كلامهم كفراً وزندقة وحيرة وشكاً، والله المسؤول أن يعصم من الفتن والبدع والأهواء.

---

(١) وللشاطبي كلام رصين متين في أن كل من خالف السلف الأولين فهو على خطأ، وأنه لا بد من مراعاة فهمهم وما كانوا عليه، وأن ترك ذلك يفتح باب التلاعب بالدين، ولذلك لا تجد طائفة ولا فرقة إلا وتحتج على باطلها بأدلة من الكتاب والسنة متبعين للأهواء وتحريف النصوص وتحميلها ما لا تحتمل، فانظر: الموافقات ٢٥٢/٣، ٢٨٠ - ٢٨١، ٢٨٧-٢٨٩، وانظر أيضاً: مجموع الفتاوى ١٥٧/٣، ٩١/٤-٩٤، ١٣٢ وغيرها وأعلام الموقعين -لابن القيم- ٧٩/١-٨٠، ١١٨/٤، ١٤٧-١٥٥.

الباب الرابع

مسائل تتعلق بالأسماء والأحكام والصحابة

وفيه فصلان:-

الفصل الأول

مسائل تتعلق بالأسماء والأحكام

وفي مباحث ثلاثة:-

المبحث الأول: حقيقة الإيمان.

المبحث الثاني: تحقيق الوعيد وحكم الخلف فيه.

المبحث الثالث: الخطأ في مسائل الأصول وحكمه.

المبحث الأول

حقيقة الإيمان

لما تكلم الأصوليون في مبحث اللغات عن الحقيقة الشرعية، هل هي منقولة من معناها اللغوي قطعاً، أو هي باقية على معناها اللغوي قطعاً، أو لم تنقل لكن قيدت بمعنى معين في الشرع متضمن لذلك المعنى اللغوي، لما تكلموا عن ذلك، أدرجوا موضوع الإيمان مثالاً لهذه المسألة[1]، وجرّهم ذلك إلى الكلام عن معنى الإيمان لغة، وعن دخول الأعمال في مسماه ذاكرين لأقوال الفرق المشهورة في ذلك.

وكل ذلك يبحث فيما يلي:-

المطلب الأول

حقيقة الإيمان عند السلف

وحقيقته عندهم: أن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص[2]. فالقول قصدوا به قول اللسان، والعمل قصدوا به عمل القلب والجوارح، وبعض الناس يقسم ما في القلب إلى قول وعمل، ويقصد بقوله: تصديقه، وبعمله: النية واليقين والمحبة والإقبال على الله ونحو ذلك، ويدخل فيه ما كان مستحباً من أعمال القلوب. وأما قول اللسان فقصدوا به الإقرار لفظاً بالأركان، ويدخل فيه ما كان واجباً أو مستحباً من أقواله، كالاستغفار وذكر الله، وقول الحق، وأما أعمال الجوارح، فهي ظاهرة مثل الركوع والسجود والقيام والجهاد... ونحو ذلك[3].

---

(١) انظر: المعتمد ١/١٨-٢٠، والتقريب للباقلاني ١/٣٨٧-٣٩٨، والعدة ١/١٨٩-١٩٠، وإحكام الفصول /٢٠٥-٢١٠، والتلخيص للجويني ١/٢٠٩-٢١٦، والبرهان ١/١٣٣-١٣٥، وشرح اللمع ١٨١-١٨٥، والمستصفى ٣/١٧-٢٢ [١/٣٢٦-٣٣٣]، والمحصول ١/٢٩٨-٣١٤، و الإحكام -للآمدي- ١/٣٥-٤٤، وروضة الناظر ٢/١٠-١٥، وشرح تنقيح الفصول ٤٣، ونهاية السول ٢/١٥٠-١٥٩، البحر المحيط ٣/١٤-٢٨، وشرح الكوكب المنير ١/١٤٩-١٥٢، ونشر البنود ١/١٢١-١٢٢.

(٢) انظر: الإيمان لابن أبي شيبة ٤٦، والإيمان لأبي عبيد ٥٣، ٨٣، والسنة لعبد الله بن أحمد ١/٣١٥-٣١٧، والكاشف عن المحصول للأصفهاني ٢/٥٦٥ القسم الأول.

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٧/١٧١.

الأدلة الدالة على صحة قول أهل السنة في الإيمان[1]:

أ- الأدلة على شمول الإيمان لما في القلب من التصديق وأعماله:

قال الله تعالى: ﴿والذي جاء بالصدق وصدق به أولئك هم المتقون﴾ [الزمر ٣٣] وقال الله تعالى: ﴿إنما المؤمنون الذين ءامنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون﴾ [الحجرات ١٥] وقال الله تعالى: ﴿من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم﴾ [النحل ١٠٦] وقال الله تعالى: ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾ [الحجرات ١٤] وقال الرسول -ﷺ-: ((ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب))[2]، وقال الله تعالى: ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون﴾ [الأنفال ٢].

ففيما تقدم من الأدلة بيان أن أصل الإيمان هو ما قام بالقلب من التصديق بالله ورسوله وبما جاء به، بلا ريب وشك، ودل بعضها على الأعمال الواجبة من أعمال القلوب كالتوكل والخوف من الله.

ب- الأدلة على شمول الإيمان لما في اللسان من القول:

وأصل ذلك الإقرار بالله رباً إلهاً معبوداً، وبسائر الأركان، كما قال الله تعالى: ﴿قولوا ءامنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾ [البقرة ١٣٦]، وقال الله تعالى لنبيه -ﷺ-: ﴿وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب﴾ [الشورى ١٥] وقال الرسول-ﷺ-: ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا [وفي رواية: حتى يقولوا] أن لا إله إلا الله وأني رسول

---

(١) انظر: الإيمان لأبي عبيد ٥٦-٦٦، وصحيح البخاري كتاب الإيمان منه، وصحيح مسلم كتاب الإيمان منه، وسنن الترمذي كتاب الإيمان منه، وسنن النسائي كتاب الإيمان وشرائعه منه، والسنة لعبد الله بن أحمد ١/٣٣٠، ٣٦٢-٣٨٠، والإيمان لابن منده ١/٣٠٥-٣١٠، ٣٢٧-٣٦١، و شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة -للالكائي- ٣/٨٠٩-٨١٥، ٥/٩١١-٩٤٠، ومسائل الإيمان لأبي يعلى ١٦٢، ١٨٥-٢٢٦.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري (١/١٥٣ مع الفتح) كتاب الإيمان باب فضل من استبرأ لدينه رقم (٥٢)، وأخرجه مسلم (٣/١٢١٩) كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات رقم (١٥٩٩).

الله...))[1].

ويدخل فيه ما دون ذلك، كقول الرسول -ﷺ-: ((كلمتان حبيبتان إلى الرحمن، خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان: سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم))[2]، وكقول الله تعالى: ﴿إن الذين يتلون كتاب الله، وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية يرجون تجارة لن تبور﴾ [فاطر ٢٩]، ويدخل في هذا: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتهليل والتكبير، وغير ذلك مما هو من قول اللسان وعمله، سواء كان واجباً أو مستحباً.

ج- الأدلة على شمول الإيمان لأعمال الجوارح:

قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون • وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل...﴾ [الحج ٧٧-٧٨]، وقال الرسول -ﷺ- لوفد عبد القيس: ((آمركم بالإيمان بالله،أتدرون ما الإيمان بالله؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: شهادة ألا إله إلا الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وأن تعطوا الخمس من المغنم))[3]، ففسر الإيمان بالله بالشهادة، وأدخل فيه الأعمال: إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وإخراج الخمس من المغنم. والأدلة كثيرة، والمقصود ذكر بعضها.

ومما يجمع كل ما تقدم، قول الرسول -ﷺ-: ((الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق،والحياء شعبة من الإيمان))[4] فهذا نص على تعدد الإيمان، وأنه درجات، وأنه يتعلق بالقلب واللسان والجوارح، فجعل الرسول -ﷺ- أعلى الإيمان قول لا إله إلا الله، وهذا يتضمن عقد القلب على ذلك، وذكر من أعمال الجوارح: إماطة الأذى عن الطريق،

---

(١) تقدم تخريجه ص ٣٢

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري (٥٤٧/١٣ مع الفتح) كتاب التوحيد، باب (٥٨) ﴿ونضع الموازين القسط..﴾ رقم (٧٥٦٣)، وأخرجه مسلم (٢٠٧٢/٤) كتاب الذكر والدعاء... باب فضل التهليل والتسبيح والدعاء رقم (٢٦٩٤).

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري (١٥٧/١ مع الفتح) كتاب الإيمان، باب أداء الخمس من الإيمان رقم (٥٣)، وأخرجه مسلم (٤٧/١-٤٨) كتاب الإيمان، باب (٦) الأمر بالإيمان... رقم (١٧/٢٤).

(٤) متفق عليه أخرجه البخاري (٦٧/١ مع الفتح) كتاب الإيمان، باب أمور الإيمان رقم (٩) وأخرجه مسلم ٦٣/١ كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها.. رقم (٣٥/٥٨).

وذكر من أعمال القلوب: الحياء.

وفي هذا الحديث رد على كل من خالف سلف الأمة، فزعم أن الإيمان شيء واحد، وهو كلٌّ إذا ذهب بعضه ذهب كله، كالمرجئة والخوارج والمعتزلة، إلا أن الأولين قالوا: هو التصديق فقط دون الأعمال، والأخرين قالوا: هو قائم بالقلب واللسان والجوارح،

ولما كان هذا الحديث نصاً في الدلالة على أن الإيمان يقوم بالقلب واللسان والجوارح، ويتعذر تأويله، رده الباقلاني بحجة ضعيفة فقال: ((هذا الخبر من أخبار الآحاد عندهم، وفي أدون الآحاد، وهو غير موجب للعلم))[1].

وجوابه:

١-قوله: ((من أخبار الآحاد)) هذا صحيح.

٢- قوله: ((وفي أدون الآحاد)) هذا ليس صحيحاً، بل هو في أعلاها لأنه متفق عليه، ولا شك أن ما اتفق عليه البخاري ومسلم في أعلى درجات الصحيح.

٣- قوله: ((وهو غير موجب للعلم)) هذا ليس صحيحاً كذلك، لأنه خبر صحيح، اتفق الشيخان على إخراجه، وما كان كذلك فيفيد العلم عند أكثر أهل العلم، ودلالته على قيام الإيمان بالقلب واللسان والجوارح، توافق أدلة كثيرة بلغت مبلغاً عظيماً دلت على هذه الدلالة نفسها.

وقد حاول بعض أهل العلم تأويله ليوافق ما ذهبوا إليه من أن الإيمان تصديق بالقلب فقط، فذكروا له توجيهين[2]:

١- إنه على حذف المضاف، فكأنه قال: (خصال الإيمان أو شرائع الإيمان).

٢- أو أريد به أن الإيمان هو: التصديق بأن هذه الخصال مشروعة.

والجواب: التوجيه الأول لا يدل إلا على أن للإيمان شعباً، لأن خصاله وشرائعه منه قطعاً، فلم يفدهم هذا التوجيه شيئاً، لكن قد يكون مرادهم أن الأعمال ثمرات للتصديق الباطن؛ وعندئذ يقال: إن أريد أن الأعمال لوازم لذلك التصديق متى وجد، وجدت، فهذا صحيح، وإن أريد أنه سبب لها، وهو في نفسه تام وإن لم توجد الأعمال، فهذا خطأ ترده كل الأدلة. وبهذا التفصيل ينحل ما ذكروه

---

(١) التقريب للباقلاني ٣٩٤/١، وانظر: إحكام الفصول للباجي /٢٠٧،والتلخيص للجويني ٢١٣/١-٢١٤، والمستصفى ١٧/٣ [٣٢٩/١].

(٢) انظر: إحكام الفصول للباجي ١/ ٢٠٧، والتلخيص للجويني ٢١٤/١.

في التوجيه الثاني الذي حقيقته تأويل لا مسوغ له[1].

المطلب الثاني

حقيقة الإيمان عند المرجئة

وهم ثلاث طوائف[2]:

١- مرجئة الفقهاء. وهؤلاء يقولون إنه تصديق بالقلب وإقرار باللسان، ولا يعدون الأعمال من مسمى الإيمان.

٢- المرجئة الجهمية: وهؤلاء يقولون: إنه تصديق القلب فقط، وما عداه من قول اللسان وعمل الجوارح ليس من مسماه، وتبعهم على هذا كثير من الأشعرية. وقد ذهب الغلاة من المرجئة إلى أنه المعرفة فقط[3].

٣- الكرامية: وزعموا أنه القول فقط، فالمنافقون عندهم مؤمنون لكنهم يستحقون الوعيد في الآخرة[4].

والمقصود هنا بيان ما استدل به الطائفتان الأوليان: فمن أدلتهم:

١- قالوا: إن الإيمان في أصل الوضع اللغوي هو التصديق، وقد حكوا الإجماع على هذا، واستدلوا بقول الله تعالى: ﴿وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين﴾ [يوسف ١٧] فوجب أن يكون في الشرع كذلك، وإن ورد ما يدل على دخول الأعمال فيه فمجاز يؤول[5]، وبالغ الباقلاني ؛ فرأى أنه في الشرع قد استعمل على المعنى اللغوي دون تقييد ولا تخصيص ولا نقل، ورأى أن القول بخلاف هذا يؤدي إلى أن الله قد خاطب الأمة بغير اللسان العربي، وأنه يشترط للنقل توقيف وأن

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٦٣/٧.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني / ٣٣٣، و مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٩٥/٧-١٩٧، ٣٨٧.

(٣) انظر: الكاشف عن المحصول - للأصفهاني - ٥٦٣/٢-٥٦٤ القسم الأول.

(٤) انظر: الكاشف عن المحصول - للأصفهاني - ٥٦٣/٢-٥٦٤ القسم الأول.

(٥) انظر: التمهيد للباقلاني ٣٨٩-٣٩٠، والإرشاد لجويني /٣٣٤.

يبلغ الأمة عن طريق التواتر[1].

أولاً: لا نسلم أنه يرادف التصديق، بل يختلف عنه لفظاً واستعمالاً ومطابقة في المعنى، وذلك يذكر فيما يلي:

يوجد اختلاف

١- إنه من جهة اللفظ؛ فإن "صدَّق" يتعدى بنفسه، وأما "آمن" فلا يتعدى إلا باللام أو الباء، كقول الله تعالى: ﴿فآمن له لوط﴾ [العنكبوت ٢٦] وقوله: ﴿ءامن الرسول بما أنزل إليه من ربه﴾ [البقرة ٢٨٥]، إذاً ففي الاستعمال يقال: صدقه، ولا يقال آمنه[2].

٢- إنه من حيث الاستعمال كذلك، لم يقابل لفظ الإيمان في اللغة بالتكذيب؛ وإنما استعمل مقابل الإيمان: الكفر، ومقابل التصديق: التكذيب. ذلك أن الكفر قد يكون بالتكذيب، وقد يكون بالمخالفة والمعاداة والامتناع بلا تكذيب ككفر فرعون وإبليس، وعندئذٍ فلا بد أن يكون الإيمان مشتملاً على التصديق والموافقة، والموالاة والانقياد، فلا يكفي فيه مجرد التصديق[3]. فدل على أن الإيمان ليس مرادفاً للتصديق.

٣- إن من الناس من يقول إن الإيمان أصله في اللغة مصدر آمن، وأصله: إأمان، أبدلت الهمزة الثانية الساكنة من جنس حركة الهمزة الأولى المكسورة، وهي الياء، فقيل إيمان[4]. والأمن ضد الخوف، قال الراغب[5]: ((أصل الأمن: طمأنينة النفس وزوال الخوف))[6].

وعندئذ أمكننا القول بأن الإيمان يتضمن معنى التصديق مع الائتمان والأمانة وذلك يقتضي الرضا والإقرار وبه يظهر أن آمن يستعمل في الأمور التي يؤتمن فيها المخبر، مثل: الأمور الغيبية والعظيمة، وعلى هذا يتخرج ما احتجوا به من قول الله تعالى: ﴿وما أنت بمؤمن لنا﴾ [يوسف ١٧] قال

---

(١) انظر: التقريب للباقلاني ١/٣٨٧، والمستصفى ٣/١٧-١٨ [١/٣٢٧-٣٢٨]، و الإحكام -للآمدي- ١/٣٥-٣٦.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٧/٢٩٠.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٧/٢٩٢.

(٤) انظر: لسان العرب ١/٢٢٣ مادة (أمن).

(٥) الحسين بن محمد بن المفضل الأصفهاني - أبو القاسم - إمام في اللغة، معدود في الأشعرية، وقد نسب إلى المعتزلة - وهو بعيد - من تصانيفه: الذريعة إلى مكارم الشريعة، ومفردات ألفاظ القرآن، توفي سنة (٤٢٥هـ). انظر: سير أعلام النبلاء ١٨/٢٠، ومقدمة محقق كتاب المفردات.

(٦) مفردات ألفاظ القرآن ص٩٠ مادة (أمن).

الراغب بعد هذه الآية بعد أن حكى أن الإيمان فيها بمعنى التصديق، قال:((إلا أن الإيمان هو التصديق الذي معه أمن))[1]. فهو إذاً لا يستعمل في جميع الأخبار بخلاف التصديق إذ يمكن استعماله في جميعها، فمثلا في الأخبار المعتادة، إذا أخبر الشخص عن طلوع الشمس فصدق، فيقال: صدقه، ولا يقال: آمن له[2].

ثانيا: لو سلم أن الإيمان يرادف التصديق، فإنه لا يسلم أنه في القلب فقط، أو القلب واللسان فقط، وإنما يمكن أن يكون بأعمال الجوارح، ويدل له قول الرسول -ﷺ-: ((كتب على ابن آدم حظه من الزنى، فمدرك ذلك لا محالة، فالعينان تزنيان، وزناهما النظر، والأذنان تزنيان وزناهما السمع، واليد تزني وزناها البطش، والرجل تزني وزناها المشي، والقلب يتمنى ويشتهي، والفرج يصدق ذلك أو يكذبه))[3]، فسمى عمل الفرج تصديقاً لتلك المقدمات. فدل على أن عمل الجوارح يصح أن يسمى تصديقاً[4].

ثالثاً: ثم إن ادعاءهم الإجماع على أن الإيمان هو التصديق، فيه بحث [5]، وهو:

١- يطالب بإثبات صحة هذا الإجماع.

٢- وهو متعقب من وجهين:

أ- لا يمكن إثبات الإجماع عن المتكلمين باللغة، لأن نقل معنى الكلمة نفسها - وهو الإيمان- إن كان باستنباط من الناقلين عنهم، فهذا لا يعد نقلاً عن المتكلمين بها، ويصلح عندئذٍ البحث عن صحة ما استنبطوه، وإن كان ذلك بالنقل عن المتكلمين بها، فهذا يحتاج إلى إثبات فضلاً عن حكاية إجماعهم على أن معناه التصديق.

ب- ولا يمكن إثبات الإجماع عن الناقلين للغة في أن معناه: التصديق، لأن منهم من قال: إنه

---

(١) مفردات ألفاظ القرآن ص٩١.

(٢) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٩١/٧، ٥٣٠-٥٣١، ٦٣٧.

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري (٢٨/١١ مع الفتح) كتاب الاستئذان، باب زنى الجوارح دون الفرج، رقم (٦٢٤٣)، وأخرجه مسلم (٢٠٤٦/٤) كتاب القدر، باب قدر على ابن آدم حظه من الزنا وغيره، رقم (٢٦٥٧).

(٤) انظر: العدة لأبي يعلى ٢٩٧/١، ومسائل الإيمان له /٢٩٧-٣٠٨، و مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٩٣/٧.

(٥) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٢١/٧.

مأخوذ من الأمن الذي هو ضد الخوف.

رابعاً: إن بعض من يسلم بأن الإيمان مرادف للتصديق القلبي، لا يسلم أن التصديق المعتبر شرعاً هو ذلك المعنى اللغوي العام، وإنما هو تصديق خاص وصفه وبينه صاحب الشرع، ولا يقال إنه صار مجازاً، لأن المجاز غير مُسلّم في أصله، على أن القول بالمجاز يستلزم القول بالنقل، ولذلك كان الصحيح أن يقال: إن الشرع استعمله مقيداً لا مطلقاً، فلم ينقل و لم يغير اسمه[1].

وبهذا يسقط إلزام الباقلاني بأن القول بنقل الكلمة من اللغة أو تقييدها يخرجها عن كونها عربية، والحماس لرد قول الخوارج والمعتزلة، ينبغي ألا يؤدي إلى ارتكاب شناعات - كالقول بأن الصلاة هي الدعاء ولا تطلق على جملة الأفعال من الركوع والسجود والقيام والقعود - ولا إلى رد ما هو صحيح عندهم، وإنما يرد الباطل فقط[2].

وأما ما نقل عنه من اشتراط التوقيف على نقل اسم الإيمان من التصديق المعروف لغة إلى المعنى الشرعي، وأن ينقل ذلك بالتواتر، فجوابه:

١- إنه ليس في اللغة مرادفاً للتصديق، ولو سلم فهو شامل لتصديق اللسان قطعاً، ولتصديق الجوارح كذلك.

٢- لو سلم بأنه في اللغة خاص بتصديق القلب، فإننا نلتزم أنه قد جاء في الشرع التوقيف على المعنى الشرعي المراد من لفظ الإيمان، سواء سمي نقلاً أو تقييداً.

٣- وقوله: يشترط نقل ذلك بالتواتر، فهذا ليس شرطاً، ومع ذلك فإن الأدلة الدالة على شمول الإيمان لما يقوم بالقلب واللسان والجوارح بلغت مبلغا عظيماً، فهي متواترة قطعاً.

على أنّا لا نرتضي قول من أخرج أعمال الجوارح، وزعم أن إطلاق الإيمان عليها مجاز، وهؤلاء يرون أن عمل القلب داخل في مسمى الإيمان، فإن لم يدخلوه لزمهم قول جهم، وهو أنه المعرفة فقط، وعندئذ أمكن أن يقال لهم: قبول دخول أعمال القلب في مسمى الإيمان يستلزم قبول دخول أعمال الجوارح فيه، ولا فرق[3].

---

(١) انظر: المصدر نفسه ١٢٢/٧.

(٢) انظر: التقريب - للباقلاني - ٣٩٥/١-٣٩٦، ونفائس الأصول -للقرافي- ٨٢٨/٢.

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٩٤/٧، ٥٤٣.

٢) ومن أدلة المرجئة كذلك أنهم قالوا: إن الله نص على أن محل الإيمان القلب[1] فقال: ﴿وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ [النحل ١٠٦]، وقال: ﴿ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾ [الحجرات١٤]، وقال: ﴿ كتب في قلوبهم الإيمان﴾ [المجادلة ٢٢].

والجواب: لا منافاة بين التنصيص على أن الإيمان يقوم بالقلب، وبين أن الإيمان يقوم بالقلب واللسان والجوارح، غاية ما في هذه الآيات أن عمل القلب هو أصل الإيمان، فإذا صلح، صلح سائر العمل من شعب الإيمان. على أن آية المجادلة بدأها الله بقوله: ﴿لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله...﴾ فاشترط الله لصحة وصفهم بالإيمان تركهم مودة من حاد الله ورسوله، والترك فعل، فدل على أن الفعل من جملة الإيمان[2]، وإخراج عمل الجوارح من الإيمان مع إدخال عمل القلب فيه لا يستقيم.

٣) ومن أدلتهم: أن الله يذكر الإيمان، ثم يعطف عليه العمل الصالح، والعطف يقتضي المغايرة[3]، كما في قوله تعالى: ﴿الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ [الرعد ٢٩] وقوله: ﴿وأما من آمن وعمل صالحاً﴾ [الكهف ٨٨].

والجواب:

١- إن العطف قد يكون عطف بعض الشيء عليه، مثل قوله تعالى: ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾البقرة ٢٣٨] فالصلاة الوسطى هي بعض من الصلوات، فكذا عطف العمل الصالح على الإيمان، وهذا يسمى بعطف الخاص على العام كقول الله تعالى: ﴿من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال﴾ [البقرة٩٨] فخص جبريل وميكال بالذكر مع أنهما من الملائكة، فإذا أريد هذا القدر من المغايرة فصحيح لا بأس به، أما إن أريد المباينة فلا[4].

٢- على أنه لا مانع من أن يكون الاسم دالاً على معنى خاص إذا قرن بغيره، بخلاف ما لو إذا أطلق، فالإيمان إذا أطلق شمل ما يقوم بالقلب وغيره، وإذا قرن مع العمل الصالح انصرف إلى ما يقوم بالقلب فقط، لأنه أصل لأعمال الجوارح، وهذا كأمره بإخلاص العبادة له، ثم يعطف ذلك بإقام

(١) انظر: المحصول ٣١٢/١، والكاشف عن المحصول ٥٩٣/٢- القسم الأول.

(٢) انظر: مسائل الإيمان لأبي يعلى /٢٣٨.

(٣) انظر: المحصول ٣١٣/٢.

(٤) انظر: مسائل الإيمان لأبي يعلى /٢٤١-٢٤٤، و مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٧٢/٧-١٧٨.

الصلاة وإيتاء الزكاة، قال الله تعالى: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة﴾ [البينة ٥] فنبه على توحيد الله بإخلاص العبادة له، لأنه الأصل، ثم عطف عليه بعض العبادات، وهي الصلاة والزكاة، مع أنهما داخلتان في جملة العبادة التي أمرنا بإخلاص الوجه فيها لله، وبالجملة فإن الاسم له معنى ينصرف إليه حالة الاقتران بخلاف ما لو إذا أطلق[1].

وإنما قلنا ذلك لما عندنا من أدلة تدل على دخول الأعمال في الإيمان، كما تقدم[2]، ومنها: أنه قد وردت أدلة فيها نفي الإيمان عمن انتفت عنه بعض الأعمال التي هي لوازمه، قال الله تعالى: ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون (الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون﴾ [الأنفال ٢-٣] وقال: ﴿إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون﴾[الحجرات ١٥] وقال الرسول -ﷺ-: ((لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين))[3] وقال: ((لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن))[4]، فبين الله ورسوله -ﷺ- أن للإيمان لوازم وله أضداداً، فمن لوازمه إقام الصلاة وإيتاء الزكاة، ومن أضداده: الريب، والوقوع في الكبائر، وهي درجات تذهب من الإيمان بحسبها[5].

٤) ومن أدلتهم: أنه قد وردت آيات دالة على اجتماع الإيمان بالمعاصي[6]، كقول الله تعالى: ﴿الذين آمنوا و لم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ [الأنعام ٨٢] وقوله: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾ [الحجرات ٩] وغيرها، ومرادهم: أن الإيمان لو كان من جملته الأعمال فذهاب بعضها مؤذن بذهاب

---

(١) انظر ما سيأتي إن شاء الله ص ٦٣٩

(٢) انظر: ص ٦١٧

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري (٧٤/١ مع الفتح) كتاب الإيمان، باب حب الرسول -ﷺ- من الإيمان رقم (١٤)، وأخرجه مسلم (٦٧/١) كتاب الإيمان، باب وجوب محبة رسول الله -ﷺ- رقم (٤٤).

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاري (١٤٢/٥ مع الفتح) كتاب المظالم، باب النهي بغير إذن صاحبه برقم (٢٤٧٤)، وأخرجه مسلم (٧٦/١) كتاب الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بالمعاصي... رقم (٥٧).

(٥) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٦٠/٧-١٦١، ٦٧٣-٦٧٦، ٢٧٢/١٨.

(٦) انظر: المحصول ٣١٣/١، والكاشف عن المحصول - للأصفهاني - ٥٩٥/٢ - القسم الأول.

كله.

والجواب: هذا خطأ اشترك فيه المرجئة والوعيدية، لأنهم كلهم زعموا أن الإيمان لا يتبعض، لكن الأولون قصروه على التصديق، والآخرون زادوا الأعمال، فذهاب شيء منه يؤذن بذهابه كله، سواء كان التصديق فقط، أو كان التصديق مع القول والعمل، فالأولون أخطأوا في اسم الإيمان ووافقوا السلف في عدم الحكم على مرتكب الكبيرة بالكفر، والآخرون وافقوا في الاسم ولكن خالفوا في الحكم(١). أما الرد على المرجئة فهو:

نحن نلتزم أن يجتمع في الشخص إيمان ومعصية، لكن المعصية إن لم تكن شركاً أو كفراً مخرجاً من الملة لا تذهب بالإيمان كله، وإنما يذهب منه ما ذهب من واجبه.

وما ذكروه يصلح رداً على الخوارج والمعتزلة الذين يخرجون أصحاب المعاصي من الإيمان، أما على قول السلف فإنه لا يلزم ذهاب الإيمان كله.

وربما يضرب بعضهم هنا مثلاً بالعشرة، فلو ذهب منها ثلاثة، فلا تبقى العشرة، فكذلك الإيمان إذا ذهب منه شيء لم يبق إيماناً، وربما يعمم بعضهم المثل، فيقول: الشيء إذا ذهب جزء منه لم يكن ما بقي هو ذلك الشيء(٢).

والجواب: إنا نسأل عن ذلك الشيء الذي ذهب أولاً، فإن كان ركناً وأصلاً، فهذا يؤذن بذهاب الشيء حقاً، وإلا فلا، ومثاله في الأعيان: الشجرة، فلو قطع أصلها كالساق لم يبق لها اسم الشجرة، ولو قطع منها غصن، لم يمتنع إطلاق اسم الشجرة عليها، فكذلك الإيمان، إذا ذهب ركن منه أو ما هو شرط لصحته ذهب كله شرعاً، ثم يبقى ما عدا ذلك بحسبه ؛ فإن ذهب منه ما هو واجب، كان قد ذهب كمال الإيمان الواجب، وإن ذهب ما هو مستحب، ذهب الكمال المستحب(٣).

وعندئذ أمكن القول في العدد عشرة، إنه إذا أخذ منه ثلاثة، فإن المجموع الكلي للعشرة لم يبق، ولكن لا يمكن ادعاء ذهاب العشرة كلها، وإنما بقي منها جزؤها الأعظم، وهذا معلوم بداهة،

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٧/٥١٠-٥١١.

(٢) انظر: فواتح الرحموت ١/٣١٧.

(٣) انظر: السنة لعبد الله بن أحمد ١/٣١٦، ٣٤٤، و مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٧/٢٢٢-٢٢٣، ٢٤٢، ٢٥٧-٢٥٨، ٥١٤-٥٢٠، وشرح التلويح على التوضيح ٢/٢٧٣-٢٧٤.

فكذلك الإيمان، إن ذهب منه واجب، فإنا لا ندعي بقاء اسم الإيمان المطلق عليه، ولكنا لا ننفي عنه مطلق الإيمان، وإنما بقي معه بحسب ما بقي منه. وهذا هو المتجه عقلاً وشرعاً، وسيأتي - إن شاء الله - مزيد رد على الوعيدية في هذا - إن شاء الله [1]-.

لقد تقدم أن بعض المرجئة يدخل إقرار اللسان في مسمى الإيمان، وهؤلاء هم مرجئة الأحناف[2] -وإن كان بعضهم قد أخرج قول اللسان من الإيمان، فازاداد قربه من المرجئة الجهمية-[3].

وقد احتج هؤلاء بمثل ما احتج به الأئمة في اعتبار إقرار اللسان ضمن مسمى الإيمان، ومن ذلك قول الرسول -ﷺ-: ((الإيمان بضع وسبعون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله))[4]، وقوله: ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله))[5].

وقد اعترض عليهم بعض أصحابهم، بأن إقرار اللسان شرط لإجراء أحكام الدنيا، أما في الآخرة فلا، وبنوا هذا الاعتراض على ما يلي:

١-إن الإيمان لغة هو التصديق فحسب، وهو عمل القلب، فمن أطلق اسم الإيمان على غير التصديق فقد صرفه عن مفهومه اللغوي.

٢- إن ركن الشيء لا بد أن يكون موجوداً دائماً، وإلا كان لا وجود لذلك الشيء، وهذا ينطبق على التصديق، فهو ملازم للمؤمن من حين إيمانه إلى وفاته - بل إلى الأبد- أما الإقرار باللسان فلا وجود له حقيقة في كل لحظة، بل هو قد يسقط أصلاً حالة العذر كالإكراه[6].

والجواب:

أما الوجه الأول: فقد تقدم رده[7]، علماً بأن هؤلاء قد قيدوا التصديق بأنه تصديق خاص بالله

---

(١) انظر: ص ٦٣١

(٢) انظر: أصول البزدوي -مع كشف الأسرار- ٣٩٥/١-٣٩٦، وأصول السرخسي ٣٤١/٢، والتوضيح مع شرحه التلويح ٣٥٩/١-٣٦٠.

(٣) انظر: كشف الأسرار ٣٩٥/١.

(٤) تقدم تخريجه ص ٦١٧

(٥) تقدم تخريجه ص ٣٢

(٦) انظر: كشف الأسرار لعلاء الدين البخاري ٣٩٦/١-٣٩٧، وشرح التلويح ٣٦٠/١.

(٧) انظر ص ٦٢٠

ورسوله، وسموه عمل القلب[1]، أي أنه لا بد أن يتضمن الإذعان والانقياد، وهذا وحده كاف في أنهم التزموا أن يكون الإيمان في الشرع تصديقاً خاصاً.

ومما يجدر التنبيه عليه أن كثيراً من الأصوليين يوردون اعتراضات للمعتزلة والخوارج على اختيار أن الإيمان بمعنى التصديق، فمن ذلك[2]:

١- لو كان الإيمان بمعنى التصديق لغة، لكان كل مصدق بأي شيء كان كالجبت والطاغوت مؤمناً -وهو محال-.

٢- أن من علم بالله وصدق بوجوده ووحدانيته، ثم سجد للشمس، لزم أن يكون مؤمناً لو كان الإيمان بمعنى التصديق لغة.

٣- إن الله أثبت الإيمان مع الشرك، فقال: ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾ [يوسف ١٠٦] والتصديق بوحدانية الله لا يجامع الشرك، فلزم أن يكون الإيمان غير التصديق.

وأقول: هذا الاعتراض لا يختص به المعتزلة والخوارج فقط، وإنما يعارضهم به سائر من قال إن الإيمان يتعلق بالقلب واللسان والجوارح.

ولذلك كان جوابهم كما قال الرازي: ((إنا نعترف بأن الإيمان في عرف الشرع ليس لمطلق التصديق بل التصديق الخاص، وهو تصديق محمد -ﷺ- في كل أمر ديني علم بالضرورة مجيئه به))[3].

وهذه الإجابة - وإن كان فيها تخلص من الإشكال الأول - لكن ليس فيها تخلص من الإشكال الثاني والثالث، لأن التصديق بالله في حالتيهما حاصل، وإنما هناك أمر آخر وهو وجود عمل يستحق به الخروج من الإيمان، وهم يردون ذلك إلى أن ذلك الفعل يستلزم التكذيب - أي السجود للصنم والشرك ونحوه...- ودفع هذا: بأن هذا فيه مكابرة ظاهرة، لأن إبليس مثلاً مصدق بوجود الله قطعاً، وكفره كان بإبائه السجود لآدم، ولم يكن مكذباً، إذاً لا بد من ملاحظة قيد الإقرار والإذعان والانقياد لله مع التصديق. وهذا يسمى عملاً، وعندئذ يُحاجون بأنه يلزمهم قبول دخول سائر الأعمال في مسمى الإيمان.

ولا أدري ما وجه تقييد الرازي أن يكون المؤمن به مما علم أن الرسول -ﷺ- جاء به ضرورة،

---

(١) انظر: كشف الأسرار ١:٣٩٦.

(٢) انظر: المحصول للرازي ١/٣٠٥-٣٠٦.

(٣) المصدر نفسه ١/٣١٤.

فإن كان يريد بذلك أصل الإيمان -وهو المذكور في حديث سؤال جبريل النبي -ﷺ-: ((الإيمان أن تؤمن با لله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره))[1] إن كان يريد هذا فإنه معلوم ضرورة، لكن هذا لا يمنع دخول ما يحتاج فيه إلى نظر واستدلال بالأدلة الشرعية في مسمى الإيمان، فالعبارة لا تخلو من غموض[2] -وا لله أعلم-.

وأما رد الوجه الثاني-وهو أن ركن الشيء يجب استمراره دائماً، فإنه إن أريد استصحابه-، فهذا حاصل في الإقرار اللساني قطعاً، وإن أريد بقاء التصديق نفسه والشعور به في كل لحظة في الحياة حتى عند النوم وما يغطي العقل، فهذا يعود عليهم بالإشكال نفسه في التصديق، فمن يدعي -سوى الأنبياء- شعوره بالتصديق في حال النوم والإغماء ونحوهما؟ على أن كثيراً من هؤلاء يرى أن العرض لا يبقى زمانين، فيسأل عندئذ هل تجدد تصديقك دائماً حال يقظتك فضلاً عن حال النوم؟ إن ادعى ذلك كان في غاية المكابرة، وإن سلم بأنه يستصحب التصديق، كان هو جوابنا عن استصحاب الإقرار.

وأما قولهم بأن الإقرار اللساني قد يسقط حالة العذر كالإكراه، فيدل على أنه ليس ركناً، ففي غاية الضعف، غاية ما في الأمر أن بعض الأركان قد أسقطها الشرع في بعض الأحوال، وبعضها لم يسقطها، كالصلاة، فهي ركن اتفاقاً من أركان الاسلام، وقد أسقطها الشارع عن الحائض والنفساء، ولا قائل بعدم ركنيتها.

والجواب القاطع: أن ما في القلب هو الأصل حقاً، ولكن يعلم فساد ما في القلب بفساد الظاهر، فلو لم ينطق الإنسان بلسانه بالإسلام حال الاختيار وزوال الأعذار، فيدل قطعاً على فساد الباطن، ويدل له قول الرسول -ﷺ-: ((ألا إن في الجسد مضغة، إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب))[3].

على أنه يمكن القول على سبيل التنزل: إنه لو سلم أن إقرار اللسان بالشهادتين، ليس أصلاً في الإيمان، فهذا لا يدل على إخراجه عن مسمى الإيمان، إذ نحن نلتزم أن الإيمان منه ما هو ركن، ومنه

---

(١) سيأتي تخريجه - إن شاء الله - ص ٦٣٩

(٢) ثم وجدت التفتازاني في شرح المقاصد ١٧٧/٥ شرح هذه العبارة بالذي اشتهر كونه من الدين بحيث يعلم من غير افتقار إلى نظر واستدلال، كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر، ونحو ذلك.

(٣) تقدم تخريجه ص ٦١٦

ما هو واجب غير ركن، ومنه ما هو مستحب، ثم يقال لهم: ماذا تفعلون بقول الرسول -ﷺ-: ((الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول لا إله إلا الله...))[1] الحديث؟، فهذا نص صحيح صريح في عد قول اللسان بالتوحيد ضمن شعب الإيمان، بل في أعلاها.

---

(١) تقدم تخريجه ص ٦١٧

المطلب الثالث

حقيقة الإيمان عند الخوارج والمعتزلة

وهؤلاء وافقوا السلف في مسمى الإيمان من جهة تعلقه بالقلب واللسان والجوارح، ثم خالفوهم في الحكم، فقالوا: إن إرتكاب المعاصي بفعل المحرمات أو ترك الواجبات يذهب بالإيمان كله، ذلك أن الإيمان -عندهم- كله شيء واحد، فصاحب الكبيرة مخلد في النار إن مات على كبيرته، لكنهم اختلفوا في أحكام الدنيا، فالخوارج كفّروا أصحاب الكبائر مطلقاً، فأخرجوهم من الإيمان إلى الكفر في الدنيا والآخرة، أما المعتزلة فوافقوا على إخراجهم من الإيمان وعلى خلودهم في النار يوم القيامة، وخالفوا الخوارج في الحكم عليهم بالكفر في الدنيا وقالوا: هم في منزلة بين المنزلتين، واستحقوا وصف الفسق[1].

وقد استدل هؤلاء بالأدلة التي احتج بها أهل السنة على دخول الأعمال والأقوال في مسمى الإيمان، ولكن سيعرض فيما يلي خمسة أدلة لهم ليعرف وجه إخراجهم أصحاب الكبائر من الإيمان:

الدليل الأول: قال الله تعالى: ﴿وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلاً كبيراً﴾ [الأحزاب ٤٧] وقال: ﴿وسوف يؤت الله المؤمنين أجراً عظيماً﴾ [النساء ١٤٦] وقال: ﴿وبشر الذين آمنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم﴾ [يونس ٢] ووجه الاستشهاد عندهم بها أن الله ((بشّر بها كل مؤمن، ولو كان الإيمان التصديق، لكان الفاسق مؤمناً داخلاً في هذه البشارات، فيسقط عن نفسه التحفظ عن المعاصي، والإجماع مانع من ذلك))[2].

والتعليق:

١-إلزامهم المرجئة القائلين بأن الإيمان هو التصديق فحسب، لا بأس به، إذا كان المقصود بالرد مرجئة الفقهاء الذين يلتزمون تأثير المعاصي على المؤمن، أما المرجئة الجهمية فهذا الاستدلال وحده لا يكفي معهم، لأنهم يلتزمون بشارته بالجنة مطلقاً، لأن المعاصي عندهم لا تضر مع الإيمان. وتوجيه إلزامهم لمرجئة الفقهاء: إنكم اقتصرتم على أن المؤمن هو المصدق فقط، مع قولكم بوجوب التحفظ من المعاصي،لأنها تؤثر على الإيمان، وتخافون على صاحبها العقاب، مع أن الآيات أطلقت بشارة كل

---

(١) انظر: الإيمان لأبي عبيد /٨٨ - ١٠١، وشرح الأصول الخمسة /٧٠١، والكاشف عن المحصول - للأصفهاني - ٥٦٦/٢ القسم الأول.

(٢) هداية العقول ٢٤٩/١-٢٥٠.

مؤمن، فهذا يقتضي أن يكون الإيمان ليس هو مجرد التصديق القلبي فقط.

٢- لكن قولهم: ((لكان الفاسق مؤمناً داخلاً في هذه البشارات)) هنا يسألون: ما معنى قولكم "مؤمناً" أتريدون به المؤمن الموصوف بالإيمان المطلق، أو الموصوف بمطلق الإيمان؟

إن أرادوا الأول، فصحيح أن الفاسق لا يوصف بالإيمان المطلق الذي يستحق صاحبه الجنة بلا عقاب، ذلك أن الإيمان المطلق يوصف به من أتى بما يجب عليه من الإيمان، وإن كان قد يكون زاد عليه المستحبات.

وإن أرادوا الثاني -وهو أن الفاسق لا يوصف بمطلق الإيمان - فههنا ننازعهم أشد المنازعة، فالفاسق معه إيمان قطعاً، وسيأتي الاستدلال لهذا - إن شاء الله [1]-.

وعندئذ يقال لهم: صار ـــــــ مجملاً ـــ قولكم إنه لا يدخل في البشارات، فإن أريد أنه لا يدخل في البشارات التي مفادها: دخول الجنة دون عذاب أو دون تعليق المغفرة بمشيئة الله، فهذا مسلم، وإن أريد أنه لا يبشر بالجنة بمعنى أنه ليس من أهلها مطلقاً، ولا يدخلها أبداً، فهذا المعنى لا يسلم لهم به، لما ورد من أدلة بعضها يفيد خروج العصاة - أصحاب الكبائر- من النار، وبعضها يفيد العفو عن بعضهم قبل دخولها.

الدليل الثاني: قالوا: ((إن المؤمن لا يخزى في الآخرة، بدليل قوله تعالى: ﴿يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه﴾ [التحريم ٨]، والفاسق يخزى، لقوله تعالى في المحاربين: ﴿ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾ [المائدة ٣٣] والمعذب مخزي لقوله تعالى: ﴿إنك من تدخل النار فقد أخزيته﴾ [آل عمران ١٩٢]، فثبت أن الفاسق مخزي، وكل مؤمن ليس بمخزي، وهو يستلزم أن الفاسق ليس بمؤمن، وهو المطلوب[2]))

والجواب: قولهم: ((إن المؤمن لا يخزى))؛ إما أن يراد بالمؤمن هنا الذي أتى بالإيمان الواجب، أو زاد عليه المستحبات، وعليه فلا يستقيم قولهم: ((كل مؤمن ليس بمخزي، لأن المؤمنين على درجات، وإنما يتعين هذا التوجيه لأن النصوص دالة على لحوق الوعيد بعض أهل الإيمان، لكن لا يكون عذابهم كعذاب غيرهم من أهل الكفر والشرك، ويقول الله تعالى: ﴿ويوم تقوم الساعة

---

(١) انظر ص ٦٣٦- ٦٣٧ ، ٦٤٦

(٢) هداية العقول ١/ ٢٥٠-٢٥١، وانظر: المحصول - للرازي- ١/ ٣٠٥، والكاشف عن المحصول ٢/ ٥٧٥-٥٧٦ القسم الأول، ونهاية الوصول - للهندي - ١/ ٢٩٣.

أدخلوا آل فرعون أشد العذاب﴾ [غافر ٤٦]، وقال: ﴿إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار﴾ [النساء ١٤٥] وقال الرسول -ﷺ-: ((إن أهون أهل النار عذابا من له نعلان وشراكان من نار، يغلي منهما دماغه))[1] فإذا كان أهل الكفر والنفاق على درجات في النار، فكيف يساوى بهم العصاة من المؤمنين والله جل وعلا يقول: ﴿ولكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما يعملون﴾ [الأنعام ١٣٢]، وقال: ﴿ولكل درجات مما عملوا وليوفيهم أعمالهم وهم لا يظلمون﴾ [الأحقاف ١٩].

وإما أن يكون المراد بالمؤمنين في قول الله تعالى: ﴿يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه﴾ [التحريم ٨]: كل مؤمن سواء كان في أعلا درجات الإيمان أو كان ناقصاً في إيمانه مستوجباً للوعيد فعندئذ نختار أن معنى ﴿الخزي﴾ في الآية: الخزي الذي بلغ غاية السوء والهوان، كقول الله تعالى: ﴿إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين﴾ [النحل ٢٧] فالخزي هنا عُرِّف بأل الدالة على الاستغراق، كأنه يقول: الخزي الكامل الذي لا سوء ولا هوان فوقه، أما خزي الفساق فيتعين أن يكون غير خزي الكفار والمنافقين لدلالة النصوص الكثيرة على التفريق بينهما، وعندئذ لا يضر قولهم:"فثبت أن الفاسق مخزي" إذ خزيه ليس كخزي الكفار.

ويدل على تخصيص الخزي بالمنافقين والكافرين قول الرسول -ﷺ-: ((إن الله يدني المؤمن، فيضع عليه كنفه وستره -وفي رواية يستره- فيقول: أتعرف ذنب كذا، أتعرف ذنب كذا، فيقول: نعم أي رب، حتى إذا قرره بذنوبه، ورأى في نفسه أنه هلك، قال: سترتها عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم، فيعطى كتاب حسناته، وأما الكافر والمنافق فيقول الأشهاد: هؤلاء الذين كذبوا على الله، ألا لعنة الله على الظالمين))[2].

ويقوي هذا الوجه قول الله تعالى في آخر الآية: ﴿وما للظالمين من أنصار﴾ فالظالمون الذين لا أنصار لهم هم المشركون والكفار. وهذا مثل قول الله تعالى: ﴿الذين آمنوا و لم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون﴾ [الأنعام ٨٢] والظلم هنا بمعنى الشرك، فكل من لم يشرك بالله

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (١١/ ٤٢٤ مع الفتح) كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار رقم (٦٥٦١)، وأخرجه مسلم (١/١٩٦) كتاب الإيمان، باب أهون أهل النار عذاباً رقم (٢١٣).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري (٥/١١٦ مع الفتح) كتاب المظالم، باب (٢) رقم (٢٤٤١)، وأخرجه مسلم (٤/٢١٢٠) كتاب التوبة، باب قبول توبة القاتل... رقم (٢٧٦٨).

يحصل له الأمن، إما ابتداءً -وهو الآمن الكامل- فلا يدخل النار، وإما باعتبار ثاني الحال، بعد أن ينقى ويطهر من ذنوبه،فكذا الخزي. والله أعلم. ولا بأس من اعتبار جملة: ﴿نورهم يسعى بين أيديهم﴾ جملة حالية، أي أن عدم الخزي يكون حالة وجود النور وقوته وعدم انتفائه وجوازهم الصراط. فمن لم يجز الصراط ووقع في النار، فقد حصل له خزي جزئي لا كخزي المنافقين الذين انطفأ نورهم أولاً[1].

وبعد هذه الإجابة الموافقة لما عليه سلف الأمة في شأن وعيد الفساق، أذكر فيما يلي إجابات بعض الأصوليين عن هذا الإشكال:

الإجابة الأولى: قال القرافي: ((قوله: ﴿ إنك من تدخل النار فقد أخزيته﴾ [آل عمران ١٩٢] و لم يكذبهم)، قلنا: قد حكى الله تعالى أقوالاً كثيرة باطلة، و لم يكذب قائلها، نحو قولهم: ﴿ما جاءنا من بشير ولا نذير﴾ [المائدة ١٩] وقولهم: ﴿لو أن لي كرة فأكون من المحسنين﴾ [الزمر ٥٨]، و لم يكذب الله هذا القول مع أنه باطل، لأن من قدر الله عليه العذاب لا يكون محسناً أبداً، وقد قال الله تعالى: ﴿ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه﴾ [الأنعام ٢٨] غير أن بعض العلماء قال: إنما يترك الله الأقوال الباطلة إذا كانت ظاهرة البطلان، أما خفي البطلان فيحتمل الصدق، فيرده، وقوله تعالى: ﴿إنك من تدخل النار فقد أخزيته﴾ [آل عمران ١٩٢] ليس ظاهر البطلان بل مقطوع الصحة، وكفى بالنار خزياً للمعذب بها))[2].

والتعليق:

١-قوله في الوجه الذي لم ينسبه لأحد: ((قد حكى الله أقوالاً كثيرة باطلة و لم يكذب قائلها))، هذا وهم قد تبع فيه الرازي، إذ قال: ((.... وأما الثاني فلقوله تعالى حكاية عنهم: ﴿ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته﴾ [آل عمران ١٩٢] و لم يكذبهم،فدل على صدقهم))[3] وتبعه الآمدي فقال: ((والداخل في النار مخزي لقوله تعالى عن أهل النار: ﴿إنك من تدخل النار فقد أخزيته﴾ [آل عمران ١٩٢] مع التقرير لهم على ذلك))[4]، فتابعهما القرافي في أن قائل هذه المقالة هم أهل النار،

---

(١) انظر: العواصم والقواصم لابن الوزير ٩/٢٩٣-٢٩٩.

(٢) نفائس الأصول -للقرافي- ٢/٨٣٤-٨٣٥.

(٣) المحصول ١/٣٠٥.

(٤) الإحكام -للآمدي- ١/٤٢.

والصواب أن القائلين هم أولوا الألباب، كما قال الله تعالى في مطلع هذه الآيات: ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب (الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار (ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته وما للظالمين من أنصار﴾ [آل عمران ١٩٠-١٩٢] وبه يعلم سقوط هذا الجواب، لأنه مبني على كذب هذا القول من أهل النار.

٢- ثم ما ذكره معزواً لبعض أهل العلم من أن الله يترك الأقوال الباطلة إذا كانت ظاهرة البطلان، فكلام صحيح في أصله ولكن قرائن الكلام تدل على بطلانه، لكن هذا لا يفيد هنا، لأن القول أصلاً قول أولي الألباب لا قول أهل النار. ثم قوله عن القول المحكي في الآية: ((ليس ظاهر البطلان، بل مقطوع الصحة)) هو الحق والصواب لكنه قول أولي الألباب، لا قول أهل النار.

ولعل صفي الدين الهندي قد تنبه لهذا فقال: ((لقوله تعالى حكاية عن الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً في معرض المدح...))[1] وهذا هو الصواب، لكن بقي النظر في حل الإشكال وهو ما يذكر في الإجابة الثانية:

الإجابة الثانية:

قال صفي الدين الهندي -متابعاً لغيره[2]-: ((وجوابه منع عموم قوله: ﴿والذين آمنوا﴾ [التحريم ٨] بل المراد منه الصحابة، لقرينة قوله: ﴿ءامنوا معه﴾ [التحريم ٨] إما لأنه لم يصدر منهم ما يوجب ذلك، أو إن صدر، لكن الله تعالى تجاوز عنهم كرامة لهم، وحينئذ لا يلزم أن المؤمن لا يُخزى، إذ لا يلزم من نفي الحكم عن الخاص نفيه عن العام))[3].

هذه الإجابة فيها نظر، لأن المعية هنا ليست معية أزمان، وإنما معية أوصاف، وقد علق الشيخ عبد الرزاق عفيفي على إجابة الآمدي المماثلة لهذه الإجابة، فقال بما لا مزيد عليه: ((بل يتناول كل من آمن به في زمنه وبعده إلى يوم القيامة، والمعية في عدم الخزي في أتباعه ولو ممن لم يكن معه في زمنه، لأن المعنى الذي من أجله أكرم الله من آمن في عهده موجود في غيرهم، ووعده شامل

(١) نهاية الوصول ٢٩٣/١.

(٢) انظر: الإحكام -للآمدي- ٤٤/١، ومختصر ابن الحاجب -مع شرحه بيان المختصر- ٢٣٠/١.

(٣) نهاية الوصول ٢٩٣/١-٢٩٤.

الجميع))[1].

لكن ذكر القرافي أن حمل (مع) على المعية الزمانية أرجح، لوجهين:

١- أنها حقيقة في الزمان دون المعية في الصفة.

٢- تكون الآية أبعد عن التخصيص -يقصد تخصيصها بما يدل على دخول بعض المؤمنين النار[2].

جواب الوجه الأول، وهو أنها حقيقة في الزمان مجاز في الصفة: لا يسلم له القول بالمجاز، ولو سلم فلا مانع من الحمل على المعنى المجازي، لورود أدلة كثيرة في اتباع كل أمة نبيها الذي أرسل إليها يوم القيامة.

وجواب الوجه الثاني، وهو أن الآية تكون أبعد عن التخصيص، يمكن أن تكون باقية على عمومها كذلك، إذا قلنا إن المراد بالمؤمنين معه، الذين أوتوا من الإيمان ما به يدخلون الجنة بلا عذاب سواء أكانوا معه أم بعده إلى يوم القيامة. ولكن إن كان مقصود هؤلاء الأصوليين، الجواب على سبيل المنازعة للوعيدية القائلين بأن عمومات الوعيد لا تخصص، ويكون جوابهم على أساس أن الآية ظاهرة في الصحابة، فيمكن ادعاء الخصوصية فيها، فلا بأس به.

قال صفي الدين الهندي مواصلاً رده على الوعيدية: ((ولئن سلمنا عمومه لكن لم لا يجوز أن يكون نفي الخزي مختصاً بالنبي عليه السلام، وقوله: ﴿الذين آمنوا معه﴾ [التحريم ٨] مستأنف؟ فإن قلت: الدليل عليه: أن الضمير في قوله تعالى: ﴿نورهم يسعى﴾[التحريم ٨] و﴿يقولون﴾ راجع إلى النبي والمؤمنين، وإلا لزم أن لا تكون هذه الكرامة حاصلة للنبي وحاصلة للمؤمنين وهو باطل. وحينئذ يلزم أن لا يكون قوله: ﴿والذين آمنوا﴾ مستأنفاً. قلتُ: لا نسلم أنه حينئذ يلزم ما ذكرتم، فلم لا يجوز أن يكون بتقدير الاستئناف يرجع الضمير إلى الكل؟ وهذا لأن استئنافه لا يقتضي إلا أن يكون قوله: ﴿نورهم يسعى بين أيديهم﴾ [التحريم ٨] خبراً عنه وعنهم، وذلك لا ينافي أن يكون ذلك خبراً عن غيره وغيرهم أيضاً. سلمنا المنافاة، لكن لا يلزم منه أن لا تكون هذه الكرامة حاصلة للنبي عليه السلام، لأن تخصيص الشيء بالذكر لا يقتضي نفي الحكم عما عداه، بل غايته: أن حصول هذه

(١) من تعليقات الشيخ عبد الرزاق عفيفي على إحكام الآمدي ٤٤/١ هامش (١).

(٢) انظر: نفائس الأصول - للقرافي - ٨٣٥/٢.

الكرامة للنبي عليه السلام، غير مستفاد من هذا النص، وليس ذلك بممتنع))[1].

أقول: لا شك أن هذه الإجابة مبنية على سبيل التسليم، وما كان كذلك فلا بأس به، لكن المناقشة بحاجة إلى تحرير أكثر، إذ يمكن أن يقال إن الواو في قوله: ﴿والذين ءامنوا معه﴾ يمكن أن تكون استئنافية، وكل الضمائر ترجع إلى المؤمنين، ولا يلزم من تخصيصهم بالذكر تخصيصهم بالحكم، لكن صفي الدين الهندي سلم أن الضمير في قوله: ﴿نورهم يسعى...﴾ يرجع إلى النبي والمؤمنين، فلو طرد كلامه على ما التزمه أولاً من أن قوله: ﴿والذين آمنوا معه﴾ مستأنف، لكان أحسن فيجعل قوله: ﴿نورهم يسعى﴾ خبراً لقوله: ﴿والذين ءامنوا منه﴾، والواو حالية، فيكون المراد من تخصيص النبي بعدم الخزي: ((أنه لا يخزى من هذه حالة أتباعه، ومن اتسم بنصيب من الإيمان، فإنهم إنما نالوا هذه المثوبة العظمى، والكرامة الجليلة، ببركة الإيمان به، ونجاة شفاعته))[2].

الدليل الثالث: قالوا إنه قد ورد في كثير من الأدلة نفي الإيمان عمن ارتكب بعض المقبحات، أو ترك بعض الطاعات، كقول الرسول -ﷺ-: ((لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن..))[3] الحديث، والأدلة كثيرة، قالوا: ((فهذه تدل على أن فعل الطاعات واجتناب المقبحات من أركان الإيمان))[4].

والجواب: إنا نلتزم أن الأعمال داخلة في مسمى الإيمان، لكن لا يستقيم ادعاء أن سائرها أركان، بل الصواب التفصيل فيها، فمنها ما هو ركن، ومنها ما هو واجب غير ركن، ومنها ما هو مستحب، وعندئذٍ ينظر في نفي الإيمان بحسب العمل، فإن كان بترك ركن، أو بفعل ما يضاده كان النفي نفياً لمطلق الإيمان، وإن كان النفي ناشئاً من ترك واجب أو فعل محرم من الكبائر دون الشرك والكفر، كان ذلك نفياً للإيمان المطلق، وهذا التفصيل لازم للوعيدية لأمرين:

١- إن جماعة منهم يعدون المستحبات من جملة الإيمان، ولا يعدون التارك لها مستحقاً للوعيد[5]، لأنها ليست أركاناً، فإذ قد سلموا ابتداء وجود ما لا يكون ركناً فيه، أقمنا لهم الأدلة على طرد هذه الحقيقة فيما نفوه، ولا يصح عندئذ قولهم: إذا ذهب بعضه ذهب كله. أما من لم ير المستحبات

---

(١) نهاية الوصول ٢٩٤/١، وفي المطبوع منه ذكر قوله: ﴿يسعى نورهم بين أيديهم﴾ [الحديد ١٢] والصواب ما أثبته، لأن الكلام عن آية التحريم.

(٢) العواصم والقواصم لابن الوزير ٣١٢/٩.

(٣) تقدم تخريجه ص/ ٦٢٤

(٤) هداية العقول ٢٥٢/١.

(٥) انظر: شرح الأصول الخمسة ٧٠٧-٧٠٨، والتقريب للباقلاني ٣٨٩/١-٣٩٠.

داخلة في مسمى الإيمان، فيسأل: أين تجعلها، وما عندك ثَمّ إلا كفر أو إيمان؟ فلا بد أن يجعلها من الإيمان، خاصة أنه قد فسر الإيمان بالطاعة، وهي قطعاً من الطاعات، لأن الشرع أمر بها ورغب فيها استحباباً... وعندئذ يلزمهم ما لزم أصحابهم.

٢-إن الوعيدية أقروا بأن أصحاب الكبائر كالزنى والسرقة والقتل وشرب الخمر والقذف والحرابة، لهم عقوبات في الدنيا تختلف عن حكم الكفار، فيقال لهم: لِمَ لَمْ تقروا بعقوبات لهم في الآخرة -إذا شاء الله ذلك- تختلف عن عقوبات الكفار؟[1] علما بأنهم إذا قالوا بثبوت العذاب في الآخرة لهم كعذاب الكفار لعلة رفع الإيمان عنهم، قلنا: رفع الإيمان هنا ليس كما فهمتم، إنما هو رفع لكماله الواجب، ولذا كان حكمهم في الدنيا يختلف عن حكم من رفع منه أصل الإيمان. وإنما نفى عنهم الإيمان لأنه إذا أطلق، كان اسم مدح يترتب عليه الفوز والفلاح بلا عذاب، وهم قد فعلوا ما يترتب عليه ذمهم، وكانوا تحت المشيئة إن لم يتوبواويعف الله عنهم، أما اسم الإسلام فهو باق لهم، وهو يتضمن أصل الإيمان وسائر ما عملوه منه، إلا الذي ذهب خاصة، ولذلك يخرجون من النار - إن دخلوها- كما ثبت في السنة، وقد لا يدخلونها أصلاً لوجود مسقطات للعقوبة عنهم، كما سيأتي تحقيقه - إن شاء الله [2]-.

ومما يحسن ذكره هنا أن الله جل وعلا قد قال: ﴿ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير (جنات عدن يدخلونها يحلون فيها من أساور من ذهب ولؤلؤاً ولباسهم فيها حرير﴾ [فاطر ٣٢-٣٣] فقد بين الله أن من اصطفاهم ثلاثة أصناف: ظالم لنفسه، ومقتصد، وسابق بالخيرات، وقد وعدهم كلهم بالجنة.

والظالم لنفسه لا بد أن يكون إما تاركاً لبعض الواجبات، أو مرتكباً لبعض الكبائر مع عدم التوبة، ذلك أنه لو كان قد تاب من جميع ذنوبه، لكان إما مقتصداً وإما سابقاً بالخيرات.

فإن قيل: قد يكون ممن عمل الصغائر لا الكبائر، فالجواب: من كان كذلك فإنه لا ينزل عن درجة المقتصدين، لأن الله يقول: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم﴾ [النساء ٣١] فسيئاتهم مكفرة باجتناب الكبائر وأداء الواجبات.

---

(١) انظر: الإيمان لأبي عبيد ص٨٩.

(٢) انظر: ص ٦٥٢ - ٦٥٦

والظالم لنفسه على هذا يكون موعوداً بالجنة ولو بعد عذاب يطهر به من الخطايا[1].

الدليل الرابع: وبينه الرازي وفصله لهم، فقال: ((إن فعل الواجبات هو الدين، والدين هو الإسلام، والإسلام هو الإيمان، ففعل الواجبات هو الإيمان.

وإنما قلنا: إن فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة﴾ [البينة٥] فقوله: ﴿وذلك دين القيمة﴾ يرجع إلى كل ما تقدم، فيجب أن يكون كل ما تقدم ديناً.

وإنما قلنا: إن الدين هو الإسلام، لقوله تعالى: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ [آل عمران ١٩].

وإنما قلنا: إن الإسلام هو الإيمان لوجهين:

أحدهما: أن الإيمان لو كان غير الإسلام، لما كان مقبولاً ممن ابتغاه، لقوله تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه﴾ [آل عمرن ٨٥].

والثاني: أنه تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى: ﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾ [الذاريات ٣٥-٣٦] ولولا الاتحاد لما صح الاستثناء))[2].

والجواب:

١- قوله: "إن فعل الواجبات هو الدين". ليس هذا قولهم كلهم،، لأن بعضهم يرى إدخال المستحبات ضمن هذا الاسم، ولذا يسوق بعضهم هذا الكلام هكذا: "إن الدين هو مجموع العبادات"[3].

٢- المقدمات كلها مسلمة إلا الأخيرة، فهي ممنوعة، وهي قولهم:" إن الإسلام هو الإيمان"[4] إذ حقه التفصيل، ذلك أنه إذا أريد أن كل واحد منهما يستلزم الآخر ويتضمنه حال انفراده، فهذا صحيح، أما إن أريد تطابقهما مطلقاً، ففيه نظر، وبيانه:

إنه قد ثبت في الكتاب والسنة ما يدل على التغاير بينهما حالة الإقتران، فمن ذلك:

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٤٨٥/٧.

(٢) المحصول ٣٠٣/١-٣٠٤، وانظر: شرح الأصول الخمسة ص٧٠٦، والإحكام - للآمدي - ٤٢/١، والكاشف عن المحصول ٥٦٨/٢-٥٧٠ القسم الأول، ونهاية الوصول - للهندي - ٢٨٧/١.

(٣) العواصم والقواصم لابن الوزير ٢٨٩/٩.

(٤) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٧٧/٧، ٤٠٩، والعواصم والقواصم لابن الوزير ٢٨٧/٩.

أ- قال الله تعالى: ﴿إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات...﴾ [الأحزاب ٣٥]، وقال: ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾ [الحجرات ١٤].

ب- وقال الرسول -ﷺ-: ((اللهم لك أسلمت وبك آمنت..))[١] الحديث، وفي حديث سؤال جبريل للنبي -ﷺ- إذ سأله عن الإسلام والإيمان والإحسان، فقال: ((الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله - ﷺ - وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً))، وقال عن الإيمان: ((أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره))[٢].

وحقيقة الفرق بينهما -كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية-: ((وحقيقة الفرق أن الإسلام دين، و"الدين" مصدر دان يدين ديناً: إذا خضع وذل[٣]، ودين الإسلام الذي ارتضاه الله، وبعث به رسله هو الاستسلام لله وحده، فأصله في القلب هو الخضوع لله وحده بعبادته وحده دون ما سواه، فمن عبده وعبد معه إلهاً آخر، لم يكن مسلماً، ومن لم يعبده بل استكبر عن عبادته، لم يكن مسلماً، والإسلام هو الاستسلام لله، وهو الخضوع له والعبودية له، هكذا قال أهل اللغة: أسلم الرجل إذا استسلم[٤]، فالإسلام في الأصل من باب العمل، عمل القلب والجوارح.

وأما الإيمان ؛ فأصله تصديق وإقرار ومعرفة، فهو من باب قول القلب المتضمن عمل القلب، والأصل فيه التصديق، والعمل تابع له، فلهذا فسر النبي -ﷺ- الإيمان بإيمان القلب وبخضوعه، وهو

---

(١) متفق عليه، أخرج البخاري، جزءاً منه في صحيحه (١٣/٣٨٠ مع الفتح) كتاب التوحيد، باب (٧)، رقم (٧٣٨٣)، وأخرجه مسلم (٤/٢٠٨٦) كتاب الذكر والدعاء... باب التعوذ من شر ما عمل.. رقم (٢٧١٧) واللفظ له.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه (١/١٤٠ مع الفتح) كتاب الإيمان، باب سؤال جبرين النبي -ﷺ- عن الإيمان... رقم (٥٠)،وأخرجه مسلم (١/٣٦-٣٧)،كتاب الإيمان، باب الإيمان والإسلام والإحسان... رقم (١/٨) واللفظ له.

(٣) انظر مفردات ألفاظ القرآن - للراغب - ص/٣٢٣، ولسان العرب ٤/٤٦١، والقاموس المحيط ص/١٥٤٦ مادة (دين).

(٤) انظر مفردات ألفاظ القرآن ص/٤٢٣، ولسان العرب ٦/٣٤٥-٣٤٦، والقاموس المحيط ص/١٤٤٨ مادة (سلم).

الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله، وفسر الإسلام باستسلام مخصوص هو المباني الخمس.

وهكذا في سائر كلامه -ﷺ- يفسر الإيمان بذلك النوع، ويفسر الإسلام بهذا، وذلك النوع أعلا))[1].

والدليل على علّوه: أن الشرع رتب دخول الجنة على الإيمان المطلق، وأيضا: أن الأعمال الظاهرة يراها الناس، بخلاف ما في القلب من التصديق والخشية والمحبة، وإن كان ما في القلب من تلك الأمور، له لوازم قد تدل عليه، وهي الأعمال الظاهرة.

وخلاصة ذلك: أن((اسم الإيمان تارة يطلق على ما في القلب من الأقوال القلبية والأعمال القلبية من التصديق والمحبة والتعظيم ونحو ذلك، وتكون الأقوال الظاهرة والأعمال: لوازمه وموجباته ودلائله. وتارة على ما في القلب والبدن، جعلاً لموجب الإيمان ومقتضاه داخلاً في مسماه.

وبهذا يتبين أن الأعمال الظاهرة تسمى إسلاماً، وأنها تدخل في مسمى الإيمان تارة، ولا تدخل فيه تارة. وذلك أن الاسم الواحد تختلف دلالته بالإفراد والاقتران، فقد يكون عند الإفراد فيه عموم لمعنيين، وعند الاقتران لا يدل إلا على أحدهما))[2].

٣- وأما استدلالهم بقول الله تعالى: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ [آل عمران ١٩] وبقوله: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً﴾ [آل عمران ٨٥]، على: ((أن الله سمى الإيمان بما سمى به الإسلام وسمى الإسلام بما سمى به الإيمان فليس كذلك، فإن الله إنما قال: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ ولم يقل قط: إن الدين عند الله الإيمان؛ ولكن هذا الدين من الإيمان، وليس إذا كان منه أن يكون هو إياه؛ فإن الإيمان أصله معرفة القلب وتصديقه وقوله، والعمل تابع لهذا العلم، والتصديق ملازم له، ولا يكون العبد مؤمناً إلا بهما. وأما الإسلام فهو عمل محض مع قول، والعلم والتصديق ليس جزء مسماه، لكن يلزمه جنس التصديق، فلا يكون عمل إلا بعلم، لكن لا يستلزم الإيمان المفصل الذي بينه الله ورسوله كما قال تعالى: ﴿إنما المؤمنون الذين ءامنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون﴾ [الحجرات ١٥] وقوله: ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون﴾ [الأنفال ٢] وسائر النصوص التي تنفي الإيمان عن من لم يتصف بما ذكره، فإن كثيرا من المسلمين مسلم باطناً

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦٣/٧.

(٢) المصدر نفسه ٥٥١/٧.

وظاهراً، ومعه تصديق مجمل، و لم يتصف بهذا الإيمان.

والله تعالى قال: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه﴾ [آل عمران ٨٥] وقال: ﴿ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ [المائدة ٣] و لم يقل: ومن يبتغ غير الإسلام علماً ومعرفة وتصديقاً وإيماناً، ولا قال: رضيت لكم الإسلام تصديقاً وعلماً، فإن الإسلام من جنس الدين والعمل والطاعة والانقياد والخضوع، فمن ابتغى غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه. والإيمان طمأنينة ويقين، وأصله علم وتصديق ومعرفة، والدين تابع له، يقال: آمنت بالله وأسلمت لله. قال موسى -عليه السلام-: ﴿يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين﴾ [يونس ٨٤] فلو كان مسماهما واحداً كان هذا تكريراً...))[1].

٤- وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين• فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾ [الذاريات٣٥-٣٦] على أن ﴿غير﴾ للاستثناء، وتدل على اتحاد مفهومي الإيمان والإسلام، فقد استدركه القرافي بقوله: ((هذا ليس استثناء، لأن ﴿غير﴾ هنا مفعول بـ﴿وجدنا﴾ لا بالنصب على الاستثناء، ولو سلمنا أنه للاستثناء، فإن الاستثناء لا يقتضي اتحاد اللفظ ولا اتحاد المعنى، وإن كان الاستثناء متصلاً، تقول: لبست كل ثوب إلا الكتان، فهذا متصل واللفظ متباين، فإن الكتان لم يوضع للثوب، والمعنى غير متحد، فإن عموم الثياب غير خصوص الكتان، وعليه لا يصح الاستدلال بالاستثناء على الاتحاد))[2].

ويرى القرافي أن الاستدلال يمكن تقريره بأحسن من هذا، فقال: ((بل كان ينبغي أن يقول: لو كان معنى الإسلام مبايناً للإيمان ومغايراً له، لما انتظم الكلام، فإنك إذا قلت: أخرجت جميع أعدائك، فما وجدت غير بيت من أصدقائك لم ينتظم لتباين المعنيين، حتى تقول: فما وجدت غير بيت من أعدائك))[3].

وهذا التوجيه من القرافي، وإن كان يزيد استدلال المعتزلة قوة نسبياً، لكنه لا يصلح لرد قول من قال بالفرق بين الإسلام والإيمان حالة الاقتران، وأما حالة الانفراد فإن كل واحد منهما يستلزم الآخر، فتوجيه القرافي مبني على المباينة بينهما بحيث لا توجد صلة بينهما أي أنهما ضدان، ولا

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٧٧/٧-٣٧٨.

(٢) نفائس الأصول -للقرافي- ٨٣٤/٢.

(٣) نفائس الأصول -للقرافي- ٨٣٤/٢.

كذلك قال المفرقون بينهما، بل قالوا مختلفان، والمختلفان غير الضدين.

وعندئذ أمكننا أن نقول: لما كان كل مؤمن مسلماً عندنا، فاتفاق الاسمين هنا -أعني المسلمين والمؤمنين- لخصوصية الحال ؛ قال ابن كثير: ((احتج بهذه من ذهب إلى رأي المعتزلة ممن لا يفرق بين مسمى الإيمان والإسلام، لأنه أطلق عليهم المؤمنين والمسلمين، وهذا الاستدلال ضعيف، لأن هؤلاء كانوا قوماً مؤمنين، وعندنا: أن كل مؤمن مسلم، ولا ينعكس، فاتفق الاسمان ههنا لخصوصية الحال، ولا يلزم ذلك في كل حال))[1]، ونحوه قول البغوي، فإنه قال: ((وصفهم الله تعالى بالإيمان والإسلام جميعاً، لأنه ما من مؤمن إلا وهو مسلم))[2].

وقول الحافظ ابن كثير: ((كل مؤمن مسلم ولا ينعكس)) مراده بعدم الانعكاس: أنه ليس كل مسلم مؤمناً، وهذا يراد به أحد أمرين ؛ إما أن يراد به أنه ليس كل مسلم يكون مؤمناً إيماناً مطلقاً يستحق صاحبه الجنة بلا عذاب، وإن كان معه إيمان يمنع الخلود في النار، وإما أن يراد به: ليس كل مسلم يكون مؤمناً باطناً، إذ قد يكون منافقاً.

ثم إنه لا ينفع المعتزلة شيئاً استدلالهم على أن الإيمان والإسلام مترادفان، لأن كل واحد منهما على اعتبار الترادف له أركان، وواجبات غير أركان، ومستحبات، فما ذهب من واجباته ومستحباته لا يخرج صاحبه عن الإسلام والإيمان.

وقد جوّد ابن الوزير الرد عليهم فقال: ((والجواب من وجهين:

أحدهما: أنا لم نقل: إن الإسلام ضد[3] الإيمان، بحيث لا يجتمعان قطعاً، وإنما تصلح الآية حجة على من قال ذلك، وإنما قلنا: إنهما مختلفان[4]، يجوز اجتماعهما ولا يجب، ويجوز افتراقهما، ولا يجب أيضاً، وما هذا حاله لا يلزم من اجتماعهما المماثلة ولا الاتحاد، كما هو حكم المختلفات عند

---

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٤/٢٣٦.

(٢) معالم التنزيل -للبغوي- ٧/٣٧٨.

(٣) الضدان: أمران وجوديان لا يجتمعان في آن واحد، وقد يرتفعان، كالسواد والبياض، فلا يجتمعان في نقطة واحدة معاً، وقد يرتفعان فيكون مكانهما الأحمر أو الأصفر... فهما أحد أقسام تباين المقابلة. انظر: آداب البحث والمناظرة: ٢٧.

(٤) المختلفان: أمران متباينان في ذاتهما، لكن لا على غاية المنافاة، فتباينهما ليس تباين مقابلة، ولذا أمكن اجتماعهما في ذات واحدة، كالبرودة والبياض، فحقيقتهما مختلفتان، ولكن يمكن اجتماعهما في ذات واحدة كالثلج، فهو أبيض بارد. انظر: آداب البحث والمناظرة: ٢٥.

جميع النقاد.

الثاني: أنه -مع هذا- يحتمل الاختلاف، ألا ترى أنه يجوز أن يكون أهل ذلك البيت منهم مؤمن مخلص، ومنهم مسلم دونه في اليقين، فجاء حينئذ بأعم العبارتين))[1].

لكن إن أراد أن كل عبادة تسمى ديناً وإيماناً وإسلاماً على معنى الكمال والتمام، فههنا ينازعون أشد المنازعة، ولعل الأصوليين بنوا جوابهم على هذا، ولكن جوابهم غير محرر، فقال الرازي: ((إنا لا نسلم أن فعل الواجبات هو الدين، أما قوله تعالى: ﴿وذلك دين القيمة﴾ [البينة٥] فنقول: لا يمكن رجوعه إلى ما تقدم [يقصد إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة] لوجهين:

أحدهما: أن (ذلك) لفظ الوحدان[2]، فلا يمكن رجوعه إلى الأمور الكثيرة.

والثاني: أنه من ألفاظ الذكران، فلا يجوز صرفه إلى إقامة الصلاة.

وإذا كان كذلك، فلا بد من إضمار شيء آخر، وهو أن يقولوا: ذلك الذي أمرتم به دين القيمة.

وإذا كان كذلك: فليسوا بأن يضمروا ذلك أولى منا بأن نضمر شيئاً آخر، وهو أن نقول: معناه أن ذلك الاخلاص أو ذلك التدين: دين القيمة، ويكون قوله: ﴿مخلصين له الدين﴾ دالاً على الإخلاص.

وإذا تعارض الاحتمالان، فعليهم الترجيح، وهو معنا، لأن إضمارهم يؤدي إلى تغيير اللغة، وإضمارنا يؤدي إلى عدم التغيير))[3].

والتعليق:

١- لو قصر الرازي كلامه على منازعتهم في تسمية كل عبادة إسلاماً كاملاً، لكان أحسن.

٢- ثم إن التقدير الذي ذكره عن المعتزلة، وهو:"ذلك الذي أمرتم به دين القيمة" لا يصح إبطاله، لأنه يتضمن أموراً، هي: إخلاص العبادة لله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وهي من الإسلام بلا شك، لكن ذكره لهذه فقط، لا يمنع دخول غيرها فيه. وقوله: إن إضمارهم يؤدي إلى تغيير اللغة، غير مسلم.

٣- ولذلك فالأقوى في دفع كلام المعتزلة ما قاله ابن الوزير، وهو: ((... قولهم: إن الدين هو

---

(١) العواصم والقواصم لابن الوزير ٩/٣١٣-٣١٤.

(٢) في المطبوع (الوجدان) بالجيم -وهو خطأ- ومثله في نهاية الوصول ١/٢٨٨.

(٣) المحصول ١/٣١١.

مجموع العبادات، فإن ذلك ممنوع، ودليل المنع قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين ءامنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾ [المائدة ٥٤] وقد أجمعت الأمة على أن من ترك بعض العبادات غير مستحل لذلك، فليس بمرتد.

إذا تقرر هذا، فيحتمل أن للدين كمالاً وهو المجموع، وأن يكون أقله هو الذي حكم بردة من تركه. ولئن سلمنا أن الدين هو مجموع تلك الأمور، لكنا لا نسلم أن كل واحد منها على انفراده يسمى ديناً بدليل أن تاركه وحده ليس بمرتد عن الدين، وهذا يرجع إلى أن حكم الجملة لا يجب لأفرادها، وهذا هو الصحيح في الأمور الشرعية كالإجماع، ألا ترى أن حكم البعض من الفريضة غير حكم الكل، فقد يكون البعض ظنياً، ولأن مؤدي البعض غير خارج من عهدة التكليف كمؤدي الكل.

وعلى تسليم الجميع[1]، فإن المعتزلة أدخلت في الدين ترك جميع الكبائر، مع أداء جميع العبادات، وهذا الترك غير مذكور في الآيات التي ذكروها ومع أن فاعل بعض الكبائر غير مرتد، وفاقاً))[2].

الدليل الخامس للمعتزلة: وهو قول الله تعالى: ﴿إنما المؤمنون الذين ءامنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه إن الذين يستأذنونك أولئك الذين يؤمنون بالله ورسوله فإذا استأذنوك لبعض شأنهم فأذن لمن شئت منهم واستغفر لهم الله إن الله غفور رحيم﴾ [النور ٦٢]، وهم قصدوا أن (إنما) تفيد الحصر، بمعنى إثبات المذكور بعدها ونفي ما عداه، وزاد الرازي استدلالهم فقال: ((ثم إن الله تعالى أمر الرسول -ﷺ- في آخر هذه الآية أن يستغفر لهم، والفاسق لا يستغفر له الرسول حال كونه فاسقاً بل يلعنه ويذمه، فدل على أنه غير مؤمن))[3].

والجواب:

إن حصر (إنما) قد يكون مخصوصاً ويفهم بحسب القرائن، فمن ذلك قول الله تعالى: ﴿إنما أنت منذر﴾ [الرعد ٧] فينبغي فهم حصره في النذارة فقط لمن لا يؤمن، ونفي كونه -ﷺ- قادراً على ما يطلبه الكفار من الآيات، كما قال الله تعالى: ﴿ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه آية من ربه إنما

---

(١) يقصد: جميع مقدمات المعتزلة المذكورة في الدليل الرابع لهم، وابن الوزير قد اعترض على المقدمة الأخيرة، وهي: الإيمان هو الإسلام، ثم اعترض ثانياً على المقدمة الأولى، وهي: أن الدين هو مجموع العبادات. انظر: العواصم والقواصم ٢٨٧/٩، ٢٨٩.

(٢) العواصم والقواصم لابن الوزير ٢٨٩/٩-٢٩٠.

(٣) المحصول -للرازي- ٣٠٤/١-٣٠٥. وانظر: الكاشف عن المحصول ٥٧١/٢، ٥٧٤-٥٧٥ القسم الأول.

أنت منذر ولكل قوم هاد﴾ [الرعد ٧] وإنما خصصنا مفهوم الكلام بهذا لأن من أوصاف الرسول -ﷺ- البشارة والشفاعة ونحوهما. ومثل هذه الآية، قول الرسول -ﷺ-: ((إنكم تختصمون إليَّ وإنما أنا بشر...)) [1] الحديث، فالحصر هنا مخصوص، لا في كل شيء، فإنه -ﷺ- إنما حصر نفسه في هذا الحديث بالنسبة إلى الاطلاع على بواطن الخصوم، فيقضي على نحو ما يسمع، وليس المراد أن البشر يساوونه في كل شيء[2].

وعندئذ فإن الحصر في الآية التي احتجوا بها، حصر مخصوص، أي المؤمنون الذين هم أكمل إيماناً، فلا تفيد نفي الإيمان عن غيرهم، أو يمكن أن يقال: إن نفي الإيمان عمن عداهم هو خاص بذهاب شيء منه، وهو ترك الاستئذان، لا نفي مطلق الإيمان[3].

ومثل هذه الآية قول الله تعالى: ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون (الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون (أولئك هم المؤمنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم﴾ [الأنفال ٢-٤] فلا بد من فهم الحصر على وجه مخصوص، وهو أن من وصفوا بتلك الأوصاف هم الذين حصروا في استحقاق الدرجات الرفيعة لقوله: ﴿لهم درجات عند ربهم..﴾ وهذا يفيد أن من وصف بالإيمان المطلق هو الذي يستحق الجزاء الطيب بلا عذاب.

وهذا أمر لازم للمعتزلة، إذ من ذا يوجل قلبه عند كل ذكر لله، ويزداد إيمانه عند كل تلاوة للآيات، والناس مراتب فلا يبلغ كلهم هذه الدرجة، والتزام نفي الإيمان عمن قَصَّر من هذه الأوصاف، خلاف الإجماع[4].

وأما تقرير استدلالهم الذي ذكره الرازي بقوله: ((الفاسق لا يستغفر له الرسول -ﷺ- حال كونه فاسقاً)) فقد أجاب عنه القرافي بجواب سديد، فقال: ((قلنا: لا نسلم، بل نحن مأمورون بالاستغفار للعصاة والدعاء لهم بالمغفرة والهداية وتيسير الطاعة، بل نفعل ذلك مع اليهود[5]، فضلاً

---

(١) تقدم تخريجه ص ٤٦٥

(٢) انظر: العواصم والقواصم لابن الوزير ٢٨٣/٩.

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٤/٧.

(٤) انظر: العواصم والقواصم لابن الوزير ٢٨٤/٩.

(٥) وهذا لعله يعني به الدعاء بالهداية لا الاستغفار.

عن الفسقة، بل العاصي أحوج للشفاعة والدعاء من الطائع، وأما اللعنة فمنهي عنها...))[1].

والذي يدل على فساد مذهب الوعيدية الذين يكفرون بالكبائر زيادة على ما تقدم ما يلي:

١- قال الله تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء ٤٨، ١١٦] وقد اتفقنا واتفقتم معنا على أن المشرك إن تاب من شركه، فإنه يغفر له، وكذلك المذنب العاصي بمعصية دون الكفر والشرك، إنه يغفر له إن تاب من معصيته -خاصة على مذهبكم أنه يجب على الله أن يغفر له-فلا تعلق المغفرة بالمشيئة. لقول الله تعالى: ﴿إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم﴾ [الزمر ٥٣] وعندئذ كان لا بد من المصير إلى أن الآية سيقت لبيان ما يفعله الله بمن مات على شركه فلا يغفر له، ومن مات موحداً عمل السيئات فهو في مشيئة الله، إن شاء عذبه وإن شاء غفر له، وهذا يدل دلالة قاطعة على عدم كفر مرتكب الكبيرة دون الكفر.

٢- وقال الرسول -ﷺ-: ((لكل نبي دعوة مستجابة، فتعجل كل نبي دعوته، وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة، فهي نائلة إن شاء الله من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئاً))[2] وفي حديث الشفاعة الطويل: ((فأقول: يا رب أمتي أمتي، فيقال: انطلق فأخرج منها من كان في قلبه مثقال شعيرة من إيمان، فأنطلق فأفعل ثم أعود، فأحمده بتلك المحامد ثم أخر له ساجداً، فيقال: يا محمد ارفع رأسك وقل يسمع، وسل تعط، واشفع تشفع، فأقول يا رب أمتي، فيقال: انطلق فأخرج منها من كان في قلبه مثقال ذرة أو خردلة من إيمان، فأنطلق فأفعل، ثم أعود فأحمده بتلك المحامد، ثم أخر له ساجداً، فيقال: يا محمد ارفع رأسك وسل تعط واشفع تشفع،، فأقول يا ربي أمتي، فيقول: انطلق فأخرج منها من كان في قلبه أدنى أدنى مثقال حبة من خردل من إيمان فأخرجه من النار، فأنطلق فأفعل...))[3] الحديث.

وأحاديث الشفاعة كثيرة قد تواترت وتدل على أن صاحب الكبيرة لا يخلد في النار إن دخلها، وبه يبطل قول هؤلاء المبتدعة الوعيدية، بل ويبطل قول المرجئة الذين يقولون لا يضر مع الإيمان معصية[4].

---

(١) نفائس الأصول -للقرافي- ٨٣٤/٢.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (١٨٩/١) كتاب الإيمان، باب (٨٦) اختباء النبي -ﷺ- دعوة الشفاعة لأمته، رقم (١٩٩).

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري (٤٠٣/١٣ مع الفتح) كتاب التوحيد، باب (٩) رقم (٧٤١٠)، وأخرجه مسلم (١٨٠/١) كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها رقم(١٩٣).

(٤) وانظر ما ساقه ابن خزيمة في كتابه التوحيد ٥٨٨/٢-٧٦١ من أحاديث الشفاعة، وقطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة - للسيوطي - ٣٠٣.

ومما وقع استطراداً في هذا الموضوع ما ذكره ابن النجار في حكم الاستثناء في الإيمان والإسلام فقال: ((ويجوز الاستثناء فيه – أي في الإيمان – بأن تقول: أنا مؤمن إن شاء الله، نص على ذلك الإمام أحمد[1] والإمام الشافعي رحمهما الله تعالى، وحُكي عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه[2].

وقال ابن عقيل[3]: يستحب، ولا يقطع لنفسه.

ومنع ذلك الإمام أبو حنيفة وأصحابه والأكثر؛ لأن التصديق معلوم لا يتردد فيه عند تحققه، ومن ترددفي تحققه لم يكن مؤمناً، وإن لم يكن للشك والتردد، فالأولى أن يقول: أنا مؤمن حقاً، دفعاً للإيهام.

واستدل للقول الأول بوجوه:

أحدها: أن الاستثناء للتبرك بذكر الله تعالى والتأدب بإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى، والتبري من تزكية النفس والإعجاب بحالها.

الثاني: أن التصديق الإيماني المنوط به النجاة أمر قلبي خفي، له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان، فالمرء – وإن كان جازماً بحصوله- لكنه لا يأمن أن يشوبه شيء من منافيات النجاة، ولا سيما عند تفاضل الأوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات من غير علم له بذلك، فلذلك يفوض حصوله إلى مشيئة الله تعالى.

الثالث: أن الإيمان ثابت في الحال قطعاً من غير شك فيه، لكن الإيمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة إيمان الموافاة، فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة، و لم يقصدوا الشك في الإيمان الناجز.

وأما الإسلام: فلا يجوز الاستثناء فيه، بأن يقول: أنا مسلم إن شاء الله، بل يجزم به، قاله ابن حمدان[4] في نهاية المبتدئين، وقيل: يجوز إن شرطنا فيه العمل))[5].

---

(١) انظر: السنة للخلال ٥٩٧/٣، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢.

(٢) وهو أنه: ((قال رجل عند عبدالله: إني مؤمن، قال: قل إني في الجنة!، ولكنا نقول: آمنا بالله وملائكته وكتبه ورسله)) رواه أبو عبيد في الإيمان ص ٦٧ رقم (١١)، وابن أبي شيبة في الإيمان ص٩ رقم (٢٢)، وعبدالله في السنة ٣٢٢/١ رقم (٦٥٥) وهو صحيح الإسناد.

(٣) علي بن عقيل بن عبدالله، أبو الوفاء البغدادي – الحنبلي صاحب الفنون – جالس المعتزلة أول أمره فتأثر بهم، ثم تاب من ذلك – توفي سنة (٥١٣هـ). انظر: طبقات الحنابلة ٢٥٩/٢، وسير أعلام النبلاء ٤٤٣/١٩.

(٤) أحمد بن حمدان بن شبيب أبو عبدالله الحراني الحنبلي، فقيه أصولي، وكتابه المذكور أعلاه في أصول الدين، وله الرعاية الكبرى، والصغرى، في الفقه، توفي سنة (٦٩٥هـ). انظر: شذرات الذهب ٤٢٨/٥.

والتعليق:

١- ما ذكره الإمام عن أحمد والشافعي من جواز الاستثناء في الإيمان صحيح. وهو المنقول عن السلف كما حكى هو نفسه عن ابن مسعود رضي الله عنه.

٢- ما ذكره عن الإمام أبي حنيفة لا أدري ما صحته، لكن المعلوم أن الماتريدية يرون عدم جواز الاستثناء في الإيمان[١].

٣-فات ابن النجار أن يذكر مذهب الأشعرية وهو وجوب الاستثناء فيه باعتبار الموافاة.

٤- الدليل الذي ذكره للماتريدية في منع الاستثناء في الإيمان مبني على أن الإيمان هو التصديق فقط، فيكون الاستثناء فيه شكاً من صاحبه فيه، وهذا خطأ، لأن الإيمان عندنا قول وعمل، فيصح أن يقع الاستثناء على العمل، وإذا سلم جدلاً أن الإيمان هو التصديق القلبي، فإن الاستثناء لا يكون شكاً دائماً، وإنما قد يقع للتحقيق، كما في قول الله تعالى: ﴿لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين﴾ [الفتح ٢٧]، ولما أورد عليهم هذا زعموا أن الأولى تركه إذا أريد به هذا المعنى دفعاً لإيهام الشك والتردد، وهو مبني على معنى غير صحيح، وهو قصر الإيمان على التصديق فقط، فسقط ما زعموه أولى.

٥- الأدلة التي ذكرها ابن النجار للقائلين بجواز الاستثناء في الإيمان ؛ التعليق عليها مرتبة فيما يأتي:

أ- الدليل الأول: تحقيقه أنه مركب من وجهين؛ الوجه الأول وهو أن الاستثناء ليس للشك[٢]، وهذا ينطبق على قوله: ((...للتبرك بذكر الله، والتأدب...)). والوجه الثاني: التبري من تزكية النفس والإعجاب بحالها[٣]. فعلى هذا: كان يمكن تقسيم ما ذكره إلى دليلين، فيكون مجموع الأدلة التي ذكرها أربعة.

ب- الدليل الثاني عنده: لو عممه لكان أحسن مع شيء من التوجيه، لأن المنقول عن السلف بخصوصه أن الإيمان المطلق يتضمن فعل جميع ما أمر الله به وترك المحرمات كلها، وهذا يقتضي صحة إيمان صاحبه وقبوله، لأنه الموعود أصحابه بالجنة، ولما كان الإنسان لا يدري هل قبل عمله أو لم

(٥) شرح الكوكب المنير - لابن النجار - ١/١٥١-١٥٢.

(١) انظر: شرح الفقه الأكبر - لملا علي القاري - ٢٠٨-٢٠٩.

(٢) انظر فيه: السنة للخلال ٣/٥٩٣، ٥٩٥، ٥٩٦، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٧/٤٥٠، ٤٥٢.

(٣) انظر: الإبانة لابن بطة ٢/٨٦٢ - الكتاب الأول -، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٧/٤٤٦.

يقبل، صح استثناؤه فيه[1]. فيكون هذا الدليل بعد تحريره راجعاً إلى الاستثناء باعتبار القبول.

ج- بقي على ابن النجار أن يذكر توجيهاً آخر للسلف في جواز الاستثناء في الإيمان، وهو أن العمل عند السلف جزء مسمى الإيمان، ولا شك أن الإحاطة بالأعمال وتحقيقها على الكمال مما يصعب، ولذلك صح الاستثناء فيه من هذه الجهة[2]. وربما يكون ما ذكره في دليله الثاني شاملاً لهذا الوجه، وهو قريب محتمل[3].

د- الدليل الثالث عنده: وهو الاستثناء باعتبار الموافاة، ليس هو مأخذ السلف في الاستثناء، وقد التزم هذا الوجه الأشاعرة، واختيارهم له سببه: قولهم بأن الإيمان هو التصديق، ولما رأوا تواتر النقل عن السلف في جواز الاستثناء، صعب عليهم توجيهه بما هو متقدم أعلاه، لأنه يقتضي الشك عندهم، خاصة مع زعمهم أن إيمان القلب لا يتفاضل[4].

٦- اختيار ابن حمدان الذي نقله عنه ابن النجار من عدم جواز الاستثناء في الإسلام، كان حقه أن يفصّله؛ وهو إن أريد به الكلمة - أعني التلفظ بالشهادتين - فلا استثناء فيه. وإن أريد العمل من الصلاة وغيرها من أركان الإسلام، صح الاستثناء فيه، للعلل والآفات التي تلحق الأعمال[5]. وما صدره بقوله: قيل: يجوز إن شرطنا فيه العمل، هو الصحيح، وإن حكاه بصيغة التضعيف. والله أعلم.

---

(١) انظر: الإبانة لابن بطة ٢/٨٧٢- ٨٧٣ - الكتاب الأول -، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٧/٤٩٦.

(٢) انظر: السنة - لعبدالله بن أحمد - ١/٣٠٨، والسنة - للخلال - ٣/٦٠٠-٦٠١، والشريعة - للآجري - ١٣٦، الحجة في بيان المحجة - لأبي القاسم التيمي ١/٤٠٩-٤١٠، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٧/٤٤٧، ٤٤٨.

(٣) وعلى هذا يعلم أن مأخذ السلف في الاستثناء راجع إلى أربعة وجوه: أنه ليس للشك وإنما للتحقيق، وهذا محله أصل الإيمان. والثاني: خوف التزكية. والثالث: احتمال القبول وعدمه. والرابع: باعتبار العمل وهو يحتمل الخلل والنقصان. وانظر: زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه ٤٥٥-٤٩٠.

(٤) انظر: الإرشاد للجويني ص/٣٣٦، وملحق مسائل الإيمان لأبي يعلى ٤٥١، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٧/٤٣٦، وتحفة المريد ١٠٣.

(٥) انظر: الإبانة -لابن بطة - ٢/٨٧٦ - الكتاب الأول-. ومسائل الإيمان لأبي يعلى ٤٢٨، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٧/٤١٥، ٢٥٩.

المبحث الثاني

تحقق الوعيد وحكم الخلف فيه

المطلب الأول

تحقق لحوق الوعيد

هذه المسألة تكلم الأصوليون عنها ضمن بحثهم عن العموم، فحكوا عن الأشعري القول بالوقف في صيغ العموم، قال الزركشي: ((ومأخذ قول الوقف من أصله أن الأشعري لما تكلم مع المعتزلة في عمومات الوعيد الواردة في الكتاب والسنة، كقوله: ﴿وإن الفجار لفي جحيم﴾ [الانفطار ١٤] وقوله: ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها﴾ [الجن ٢٣] ونحوه، ومع المرجئة في عموم الوعد، نفى أن تكون هذه الصيغ موضوعة للعموم، وتوقف فيها، وتبعه جمهور أصحابه))(١).

والذي يظهر أن أبا الحسن الأشعري لم يتوقف فيما يتعلق بالأمر والنهي، وإنما كان ذلك في أخبار الوعد والوعيد خاصة، وهذا ظاهر صنيعه في اللمع.

ولكن هل كان صنيعه هذا إنكاراً لأن تكون في اللغة صيغ دالة على العموم ولو مع القرائن، أو لأن تلك الألفاظ الدالة على العموم لا تفيد القطع؟ الذي يظهر: الثاني دون الأول: فإنه قال: ((إن قال قائل: خبرونا عن قول الله تعالى: ﴿وإن الفجار لفي جحيم﴾ [الانفطار ١٤] وعن قوله: ﴿ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً﴾ [النساء ٣٠] وقوله تعالى: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً﴾ [النساء ١٠]، فالجواب عن ذلك: أن قوله تعالى: ﴿ومن يفعل ذلك عدواناً...﴾ يحتمل أن يقع على جميع من يفعل ذلك، ويحتمل أن يقع على بعض ؛ لأن لفظ ﴿من﴾ يقع في اللغة مرة على الكل ومرة على البعض، فلما كانت صورة اللفظ ترد مرة ويراد بها البعض، وترد أخرى ويراد بها الكل، لم يجز أن يقع على الكل بصورتها، كما لا يقع على البعض بصورتها.... فلما تكافأ القائلان في قولهما، وجب أن يكون القولان جميعاً ملغيين))(٢). فهو لم ينف أن تقع تلك الألفاظ دالة أحياناً على العموم لقوله "لفظ (من) يقع في اللغة مرة على الكل"، وإنما توقف لأنها تقع في اللغة أحياناً دالة على الخصوص. وهذا لا ينفي عنه القول

---

(١) البحر المحيط للزركشي ٣٢/٤، وانظر: اللمع للأشعري١٢٧-١٣١.

(٢) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع للأشعري ١٢٧-١٢٨.

بأنه إذا وردت قرينة تشعر بعمومها، دلت على العموم، فمن نقل عنه أنه يرى عدم إفادتها للعموم مطلقاً فقد غلط عليه[1].

وقد نسب الوقف في عموم الأخبار للإمام أبي حنيفة، ولكن نفى الجصاص[2] أن يكون مذهبه، ((لأن مذهبه المشهور عنه أنه كان لا يقطع بوعيد أهل الكبائر من أهل الصلاة، ويجوز أن يغفر الله لهم في الآخرة)) وقد ذهب الإمام لهذا: ((لأن الآي الموجبة الوعيد بالتخليد في النار إنما عني بها الكفار لآيات أوجبت خصوصها فيهم، نحو قوله: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء ٤٨، ١١٦]، وقوله: ﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم﴾ [الزمر ٥٣]، وقوله: ﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات وآمنوا بما نُزِّل على محمد وهو الحق من ربهم كفر عنهم سيئاتهم وأصلح بالهم﴾ [محمد ٢]وقوله: ﴿وأقيموا الصلاة وبشر المؤمنين﴾ [يونس ٨٧]، وقوله: ﴿لا يصلاها إلا الأشقى﴾ [الليل ١٥]))[3] اهـ.

ولكن يبدو أن بعض الحنفية قد رأى التوقف فيها، وعلل الجصاص مذهبهم بقوله: ((هذه الآيات التي تلوتها مما يقتضي ظاهرها دخول فساق أهل الملة فيها، فجوزنا لهم الغفران بها، وجوزنا التعذيب بالآي الآخر، وأرجينا أمرهم إلى الله تعالى، فلم نقطع فيهم بأحد الأمرين دون الآخر))[4].

وقد نسب الوقف كذلك للإمام الشافعي، وليس بصحيح، قال أبو الحسين بن القطان: ((شذت طائفة من أصحابنا فنسبت هذا القول للشافعي، لأشياء يتعلق بها كلامه، لأنه قال في مواضع من الآي: يحتمل الخصوص، ويحتمل العموم، و لم يرد الشافعي ما ذهبوا إليه، إنما احتمل عنده أن ترد دلالة تنقله عن ظاهره من العموم إلى الخصوص، لا أنه حقه الاحتمال))[5].

والذي عليه سلف الأمة وجمهور المتأخرين العمل بالعموم، وأن التوقف فيه مذهب متأخر نشأ في

---

(١) انظر: البرهان للجويني ١/٢٢١-٢٢٢، والتلخيص له ٢/١٩، و البحر المحيط للزركشي ٤/٢٧.

(٢) هو أحمد بن علي أبو بكر الرازي، الملقب بالجصاص- ولد سنة (٣٠٥هـ)، انتهت إليه رئاسة الحنفية في عصره، له من المصنفات: أحكام القرآن، وشرح الأسماء الحسنى، والفصول في الأصول، توفي سنة (٣٧٠هـ). انظر: تاريخ بغداد ٤/٣٠٤، والبداية والنهاية ١١/٣١٧.

(٣) الفصول في الأصول للجصاص ١/١٠٢-١٠٣.

(٤) المصدر نفسه ١/١٠٣، وحكى الجصاص هذا القول عن عيسى بن أبان.

(٥) البحر المحيط للزركشي ٤/٢٩.

القرن الرابع الهجري، و لم يأخذ به إلا قليل من أهل العلم[1].

وسر المسألة -كما اتضح سابقاً- أن الوعيدية احتجوا بآيات الوعيد المتعلقة بعصاة الموحدين، فأوجبوا لهم دخول النار قطعاً إن لم يتوبوا، وقد يبالغون أكثر من هذا فيحملون النصوص الواردة في شأن الكفار على العصاة الموحدين بدعوى العموم، كقول الله تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً﴾ [الجن ٢٣].

وقابل هؤلاء المرجئة، فحملوا كل ما ورد من بشارات لأهل الإيمان والتوحيد على كل من آمن ولو كان فاسقاً معه من السيئات ما يستوجب دخول النار، كقول الله تعالى: ﴿من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون﴾ [النمل ٨٩] ومما يتعجب منه، أنهم استدلوا ببعض ما استدل به المعتزلة على إلحاق أهل الكبائر بالكفار في الآخرة، فعكس المرجئة، وزعموا أن النار لا يدخلها إلا الكفار، ومن ذلك استدلالهم بقول الله: ﴿فأنذرتكم ناراً تلظى، لا يصلاها إلاالأشقى الذي كذب وتولى﴾ [الليل ١٤-١٦]، فاحتج بها المعتزلة على أن كل من دخل النار فهو الأشقى، واحتج بها المرجئة على أن النار لا يدخلها إلا الأشقى الموصوف بأنه كذب وتولى، ومفهوم هذا أنه لا يدخلها المؤمنون العصاة!

والتحقيق هو الجمع بين النصوص الواردة في الوعد والوعيد، وبيان ذلك:

١- ما ذهب إليه المعتزلة من أن آيات الوعيد في العصاة على عمومها، قلنا: هي كذلك، لكن لا يقطع بها في حق الشخص المعين، لأن لحوق الوعيد مشروط بانتفاء موانع، وهم يسلمون بمانع واحد، وهو التوبة، فيرون أن التوبة مانعة من لحوق الوعيد بمن تاب، وذلك لظهور الأدلة عندهم عليها، وعندئذ نقول لهم: إن هناك موانع أخرى زائدة على التوبة وهي:

أحدها: الاستغفار، قال رسول الله -ﷺ-: ((إذا أذنب عبد ذنباً فقال: أي رب، أذنبت ذنباً فاغفر لي، فقال: علم عبدي أن له رباً يغفر الذنب ويأخذ به، قد غفرت لعبدي، ثم أذنب ذنباً آخر، فقال: أي رب أذنبت ذنباً آخر، فاغفره لي، فقال ربه: علم عبدي أن له رباً يغفر الذنب ويأخذ به، قد غفرت لعبدي فليفعل ما شاء، قال ذلك في الثالثة أوالرابعة))[2].

---

(١) انظر الفصول في الأصول للجصاص ١٠٣/١-١٠٤، و مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٤٤١/٦.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري (٤٧٤/١٣ مع الفتح) كتاب التوحيد، باب (٣٥) رقم (٧٥٠٧)، وأخرجه مسلم (٢١١٢/٤)، كتاب التوبة، باب قبول التوبة من الذنوب وإن تكررت الذنوب والتوبة رقم (٢٧٥٨).

والاستغفار عادة ما يكون مع التوبة، وأما ((إن لم يكن مع التوبة فيكون في حق بعض المستغفرين، الذين قد يحصل لهم عند الاستغفار من الخشية والإنابة ما يمحو الذنوب، كما في حديث البطاقة ؛ بأن قول لا إله إلا الله ثقلت بتلك السيئات[1]، لما قالها بنوع من الصدق والإخلاص الذي يمحو السيئات، وكما غفر للبغي بسقي الكلب[2] لما حصل في قلبها إذ ذاك من الإيمان، وأمثال ذلك كثير))[3].

الثاني: الحسنات الماحية[4]: فإن الله جل وعلا قال: ﴿وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل إن الحسنات يذهبن السيئات﴾ [هود ١١٤].

وقد يعترض على هذا الوجه بأن الحسنات إنما تذهب الصغائر لا الكبائر، لقول الرسول -ﷺ-: ((الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة، ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر))[5].

---

(١) أخرجه أحمد ١١/٥٧٠-٥٧١ رقم (٦٩٩٤)، عن الطالقاني، والترمذي ٥/٢٤ (٢٦٣٩)، عن سويد بن نصر، وابن حبان رقم (٢٢٥) عن طريق عبد الوارث، والبغوي في شرح السنة ١٥/١٣٣-١٣٤ رقم (٤٣٢١) من طريق إبراهيم بن عبد الله الخلال، أربعتهم عن ابن المبارك عن الليث عن عامر بن يحيى عن أبي عبد الرحمن الحبلي عن عبد الله بن عمرو بن العاص، وهو عند ابن المبارك في زوائد الزهد ٢/١٠٩ رقم (٣٧١) وحسنه الترمذي.

وأخرجه ابن ماجه ٢/١٤٣٧ رقم (٤٣٠٠) من طريق ابن أبي مريم، والحاكم ١/٤٦-٤٧ (٩) من طريق يونس بن محمد، وأيضاً في ١/٧١٠ (١٩٣٧) من طريق يحيى بن عبد الله بن بكير، ثلاثتهم عن الليث به، وقال الحاكم في الموضع الأول:"صحيح على شرط مسلم"، ووافقه الذهبي، وقال في الموضع الثاني:"صحيح الإسناد و لم يخرجاه"، ووافقه الذهبي.

وأخرجه أحمد ١١/٦٣٧ رقم (٧٠٦٦) عن قتيبة بن سعيد عن عبد الله بن لهيعة عن عامر بن يحيى به، وأشار إليه الترمذي ٥/٢٥ (٢٦٣٩)، ورواية قتيبة عن ابن لهيعة صحيحة كما في سير أعلام النبلاء ٨/١٦-١٧، ولذا حسنه الهيثمي في مجمع الزوائد ١٠/٨٢ فالحديث بمجموع طرقه صحيح.

(٢) ولفظه: "أن امرأة بغياً رأت كلباً في يوم حار يطيف ببئر، قد أدلع لسانه من العطش، فنزعت له بموقها، فغفر لها" أخرجه مسلم (٣/١٧٦١) كتاب السلام باب فضل سقي البهائم المحترمة وإطعامها رقم (٢٢٤٥).

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٧/٤٨٨-٤٨٩، وانظر: شرح الطحاوية٣٦٨.

(٤) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٧/٤٨٩، وشرح الطحاوية ٣٦٩.

(٥) أخرجه مسلم ١/٢٠٩.. كتاب الطهارة، باب (٥) الصلوات الخمس... رقم[١٦/٢٣٣].

فالجواب[1]:

إن هذا الشرط قد جاء في الفرائض، كما هو واضح في الحديث، ولذلك يقول الله تعالى: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم﴾ [النساء ٣١] فالفرائض مع ترك الكبائر مقتضية لتكفير السيئات التي هي صغائر الذنوب، ثم يبقى بعد ذلك أثر الأعمال الزائدة من التطوعات، فلا بد أن يكون لها ثواب آخر، والله جل وعلا يقول: ﴿فمن يعمل مثقال ذرةٍ خيراً يره (ومن يعمل مثقال ذرةٍ شراً يره﴾ [الزلزلة ٧-٨])).

والمعتزلة قد تنازعوا في هذا فزعم أبو علي أن من عمل سيئة مقدارها عشرين جزءاً ومات عليها فكل حسناته تحبط له لو كان مقدارها -مثلاً- عشرة أجزاء، وهذا مخالف لهذه الآية، لأنه على زعمه لا يرى مثقال ذرة من خير عمله، وهذا خلاف القرآن، ولأن الله لم يجعل شيئاً يحبط كل العمل إلا الكفر، كما قال: ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر، فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة﴾ [البقرة ٢١٧] بينما ذهب غيره كابنه أبي هاشم والقاضي عبد الجبار إلى خلافه، فقال القاضي عبد الجبار ناقلا لكلام أبي هاشم في إنكار قول أبي علي ومقراً لابنه: ((وقال أبو هاشم: لا، بل يقبح من الله تعالى ذلك، ولا يحسن منه أن يفعل به من العقاب إلا عشرة أجزاء، فأما العشرة الأخرى فإنها تسقط بالثواب الذي استحقه على ما أتى به من الطاعة، وهذا هو الصحيح من المذهب، ولعمري إنه القول اللائق بالله تعالى دون ما يقوله أبو علي. والذي يدل على صحته هو أن المكلف أتى بالطاعات على الحد الذي أمر به، وعلى الحد الذي لو أتى بها منفرداً عن المعصية لكان يستحق عليها الثواب، فيجب أن يستحق عليها الثواب وإن دنسها بالمعصية، إلا أنه لا يمكن والحالة هذه أن يوفر عليه على الحد الذي يستحقه، لاستحالته، فلا بد من أن يزول من العقاب بمقداره، لأن دفع المضرة كالنفع في أنه مما يعد في المنافع، وعلى هذا يصح قوله تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرةٍ خيراً يره (ومن يعمل مثقال ذرةٍ شراً يره﴾ [الزلزلة ٧-٨] فأما على مذهب أبي على، يلزم أن لا يكون قد رأى صاحب الكبيرة شيئاً مما أتى به من الطاعات، ونص الله على خلافه))[2].

ورد جمهور المعتزلة على أبي علي صواب - لو تخلصوا من الإيجاب العقلي على الله- لكن نلزمهم بالمثال الذي ضربوه بعكسه، وهو أن تكون الحسنات مثلاً عشرين جزءاً، والسيئات عشرة

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٧/٤٩٠، وقد ذكر خمسة أوجه اقتصرت على واحد منها.

(٢) شرح الأصول الخمسة ٦٢٩.

أجزاء، ففي هـذه الحالـة يـلزمهم أن يقولـوا إن الحسـنات أرجـح مـن السـيئات، فيـلزم أن لا يعـذب الشخص في هذه الحالة، وإن زعموا أن مقدار السيئات يكون أكبر دائماً، كـان هـذا تحكماً منهـم، وإن قالوا: تحبط الأعمال كلها، قلنا: هذا خلاف ما ادعيتموه في ردكم على أبي علي، ونحـن نقطـع أنه لا يحبط كل الأعمال إلا الردة والموت عليها.

الثالث: دعاء المؤمنين للمؤمن في حياته وبعد مماته، ومنه دعـاؤهم لـه في صلاتهـم على جنازتـه، وقد قال الرسول -ﷺ-: ((ما من ميت يصلي عليه أمة من المسلمين يبلغون مائة، كلهم يشفعون لـه إلا شفعوا فيه))[1]، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((وهـذا دعـاء لـه بعـد المـوت، فـلا يجـوز أن تحمـل المغفرة على المؤمن التقي الذي اجتنب الكبائر وكفرت عنه الصغائر وحده، فإن ذلك مغفور لـه عنـد المتنازعين، فعلم أن هذا الدعاء من أسباب المغفرة))[2].

الرابع: المصائب التي تصيب المؤمن في حياته[3]. قال رسول الله -ﷺ-: ((ما يصيـب المؤمـن مـن وصب ولا نصب، ولا غم ولا هم، ولا حزن، حتى الشوكة يشاكها، إلا كفر بها من خطاياه))[4].

الخامس: ((ما يعمل للميت من أعمال البر، كالصدقة ونحوها))[5].

السادس: ((ما يحصل في القبر من الفتنة والضغطة والروعة، فإن هذا مما يكفر به الخطايا))[6].

السابع: ((شفاعة النبي -ﷺ- وغيره في أهل الذنوب يوم القيامة، كما قد تواتـرت عنـه أحـاديث الشفاعة))[7]، وقد تقدم شيء منها.

الثامن: ((أهوال يوم القيامة وكربها وشدائدها))[8].

---

(١) أخرجه مسلم (٢/٦٥٤) كتاب الجنائز باب من صلى عليه مائة شفعوا فيه رقم (٩٤٧).

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٧/٤٩٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٧/٥٠٠.

(٤) متفق عليه أخرجه البخاري (١٠/١٠٧ مع الفتح) كتاب المرضى، باب ما جاء في كفارة المرض رقم (٥٦٤١، ٥٦٤٢)، وأخرجه مسلم (٤/١٩٩٢-١٩٩٣) كتاب البـر والصلـة، بـاب ثـواب المؤمـن فيمـا يصيبـه... رقـم (٢٥٧٣).

(٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٧/٤٩٨، وانظر: شرح الطحاوية ٣٧٠.

(٦) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٧/٥٠٠ وانظر: شرح الطحاوية ٣٧٠.

(٧) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٧/٥٠٠ وانظر: شرح الطحاوية ٣٧٠.

(٨) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٧/٥٠١ وانظر: شرح الطحاوية ٣٧٠.

التاسع: ((ما ثبت في الصحيحين أن المؤمنين إذا عبروا الصراط وقفوا على قنطرة بين الجنة والنار، فيقتص لبعضهم من بعض، فإذا هُذّبوا ونقوا أذن لهم في دخول الجنة))[1].

ولفظ الحديث: ((إذا خلص المؤمنون من النار، حبسوا بقنطرة بين الجنة والنار، فيتقاصون مظالم كانت بينهم في الدنيا، حتى إذا نقوا وهذبوا أذن لهم بدخول الجنة، فوالذي نفس محمد بيده، لأحدهم بمسكنه في الجنة أدل بمنزله كان في الدنيا))[2].

العاشر: رحمة الله وعفوه ومغفرته بلا شفاعة من العباد[3]، كما قال الله تعالى: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء ٤٨، ١١٦].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((فإذا ثبت أن الذنب والعقاب قد يدفع عن أهل الذنوب بهذه الأسباب العشرة[4]، كان دعواهم أن عقوبات أهل الكبائر لا تندفع إلا بالتوبة مخالف لذلك))[5].

٢- وأما القول بالتوقف في نصوص الوعد،بناء على احتجاج المرجئة بها على دخول أصحاب الكبائر الجنة بلا عذاب، فلا وجه له، لأنه قد ثبت بالأدلة المتواترة دخول بعض أهل الإيمان من أهل الذنوب النار وخروجهم منها، إما بالشفاعة، وإما بعد أن يكمل نقاؤهم بالعذاب، فيصيرون حمماً، فيخرجون إلى الجنة، وعندئذ فما ورد من الأدلة في دخول أهل الإيمان الجنة بلا عذاب، إنما هو في حق من كمل إيمانه، أو من شاء الله إدخاله الجنة بلا عذاب وإن كان فعل ما يستوجب دخول النار، رحمةً منه وفضلاً وعفواً.

ومن ههنا يعلم خطأ ما خاض فيه كثير من أهل العلم، من أن خلف الوعيد لا يعد كذباً، وإنما هو كرم. لأنه لا يوجد خلف أصلاً، وإنما نصوص الوعيد وردت مقيدة، فوجب حمل المطلق على المقيد، فلا خلف ولا كذب. وهذا ما يبحث في المطلب الآتي:

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية ٣٧٠.

(٢) أخرجه البخاري (١١٥/٥ مع الفتح) كتاب المظالم، باب قصاص المظالم رقم (٢٤٤٠). وليس هو في صحيح مسلم كما ذكر شارح الطحاوية.

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٥٠٢/٧، وشرح الطحاوية ٣٧١.

(٤) قد ذكر ضمنها شيخ الإسلام التوبة، ولم أفردها بالبحث لأنها شرط مجمع عليه، ويوافق عليه المخالف والسبب التاسع لم يذكره شيخ الإسلام، فيكون مجموع الأسباب المانعة لحوق الوعيد قد بلغت إحدى عشرة.

(٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٥٠١/٧.

المطلب الثاني

عدم لحوق الوعيد ببعض العصاة لا يعد خلفاً فيه

لما بالغ الخوارج والمعتزلة في شأن وعيد العصاة، وقالوا بوجوب لحوق الوعيد لهم، باعتبار أن الخلف فيه يعد كذباً، قابلهم بعض أهل العلم بأن إخلاف الوعيد يعد كرماً، بخلاف إخلاف الوعد.

وحاصل جواب أهل العلم عن عدم تحقق الوعيد، يرجع إلى ثلاثة أجوبة:

الجواب الأول: وهو الصحيح، وهو ((أنه ليس في الشريعة توعد بالعقاب مطلق بل مقيد بشرط ألا يتوب المكلف ولا يعفى عنه))[1].

وهذا الجواب ظاهر بالذي تقدم من أدلة في موانع لحوق الوعيد بالعذاب في الآخرة بالنار.

وقال ابن خزيمة: ((... إن كل وعيد في الكتاب والسنة لأهل التوحيد فإنما هو على شريطةٍ، أي إلا أن يشاء الله أن يغفر ويصفح ويتكرم ويتفضل، فلا يعذب على ارتكاب تلك الخطيئة، إذ الله عز وجل قد خبر في محكم كتابه أنه قد يشاء أن يغفر ما دون الشرك من الذنوب في قوله تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء ٤٨، ١٦٦]))[2].

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية بأن الجواب ((السديد للوعيدية:.. أن الوعيد في آية وإن كان عاماً مطلقاً، فقد خصص وقيد في آية أخرى))[3].

الجواب الثاني: وهو أن الخلف في الوعيد إنما يتحقق إذا لم يُعذب أحد من العصاة، لأن الأدلة الشرعية قد دلت على عقاب بعض العصاة، وعندئذ أمكن القول بأن جنس العقاب لما وجد فلا يعد ما ترك من أفرادهم إخلافاً للوعيد[4].

وهذه الإجابة قاصرة – وإن اشتملت على حق – ذلك أن المنازع يستدل بأن نصوص الوعيد عامة، فكيف حملت على الخصوص؟. ولذلك كان الصواب أن يقال في حق العصاة المؤمنين: إن لحوق الوعيد بهم لم يأت إلا مقيداً، فلا يعد عدم لحوقه ببعض الناس إخلافا ولا مناقضاً للخبر.

---

(١) البحر المحيط للزركشي ٢٣٤/١، ونقله عن العبدري في شرح المستصفى، وانظر مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٦٢/١.

(٢) التوحيد لابن خزيمة ٨٦٩/٢.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٤٤١/٦.

(٤) ذكره في البحر المحيط ٢٣٤/١ عن ابن دقيق العيد.

الوجه الثالث: وهو أن بعض أهل العلم ((اعتذر بأن الخلف في الوعيد كرم))[1].

وهذا الجواب ضعيف[2]، قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في تفسير قول الله تعالى ﴿كلٌّ كذب الرسل فحق وعيد﴾ [ق ١٤] قال: ((هذه الآية الكريمة تدل على أن من كذب الرسل يحق عليه العذاب أي يتحتم ويثبت في حقه ثبوتاً لا يصح معه تخلف عنه، وهو دليل واضح على أن ما قاله بعض أهل العلم من أن الله يصح أن يخلف وعيده، لأنه قال: إنه لا يخلف وعده، و لم يقل إنه لا يخلف وعيده، وأن إخلاف الوعيد حسن لا قبيح، وإنما القبيح هو إخلاف الوعد، وأن الشاعر[3] قال:

وإني وإن أوعدته ووعدته لمخلف إيعادي ومنجز موعدي[4].

لا يصح بحال، لأن وعيده تعالى للكفار حق ووجب عليهم بتكذيبهم للرسل، كما دل عليه قوله هنا: ﴿كل كذب الرسل فحق وعيد﴾ وقد تقرر في الأصول أن الفاء من حروف العلة، كقوله: سها فسجد، أي لعلة سهوه، وسرق فقطعت يده، أي لعلة سرقته، ومنه قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ [المائدة ٣٨]، فتكذيبهم للرسل علة صحيحة لكون الوعيد بالعذاب حق ووجب عليهم، فدعوى جواز تخلفه باطلة بلا شك، وما دلت عليه هذه الآية الكريمة جاء موضحاً في آيات أخر، كقوله تعالى في هذه السورة الكريمة: ﴿قال لا تختصموا لدي وقد قدمت إليكم بالوعيد• ما يبدل القول لدي﴾ [قٓ ٢٨-٢٩] والتحقيق: أن المراد بالقول الذي لا يبدل لديه هو الوعيد الذي قدم به إليهم. وقوله تعالى في سورة [صٓ ١٤] ﴿إن كل إلا كذب الرسل فحق عقاب﴾.

وبهذا تعلم أن الوعيد الذي لا يمتنع إخلافه[5] هو وعيد عصاة المسلمين بتعذيبهم على كبائر الذنوب، لأن الله تعالى أوضح ذلك في قوله: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء ٤٨، ١٦٦].

---

(١) البحر المحيط للزركشي ٢٣٣/١، وقد أجاب به ابن الأعرابي وغيره، انظر الحجة في بيان المحجة ٧٣/٢، ٢٨١. وأجاب به كذلك أبو عمروبن العلاء، كما في حادي الأرواح ص/ ٤٢١، بإسناد أبي الشيخ الأصبهاني.

(٢) انظر البحر المحيط للزركشي ٢٣٣/١.

(٣) هو عامر بن الطفيل.

(٤) انظره في تهذيب اللغة للأزهري ١٣٥/٣، ولسان العرب ٣٤٣/١٥ (وفيهما: أُخلِف، وأُنجز).

(٥) لا يقصد الشيخ بذلك أن تخلف الوعيد يحصل ولو لم يقيد أو يخصص، بدليل قوله بعده "لأن الله تعالى أوضح..إلخ. وإنما لأن الإخلاف قد حصل وقد تقدمه التقييد والتخصيص قبل، فلا يكون كذباً.

وهذا في الحقيقة تجاوز من الله عن ذنوب عباده المؤمنين العاصين، ولا إشكال في ذلك))[1].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في قول الله تعالى: ﴿قال لا تختصموا لديّ وقد قدّمت إليكم بالوعيد (ما يبدل القول لدي وما أنا بظلام للعبيد﴾ [ق ٢٨-٢٩] قال: ((فأخبر سبحانه أنه قدم إليهم بالوعيد، وقال: ﴿ما يبدل القول لدي﴾ وهذا يقتضي أنه صادق في وعيده أيضاً، وأن وعيده لايبدل..... لكن هذه الآية تضعف جواب من يقول: إن إخلاف الوعيد جائز، فإن قوله: ﴿ما يبدل القول لدي﴾ بعد قوله: ﴿وقد قدمت إليكم بالوعيد﴾ دليل على أن وعيده لا يبدل، كما لا يبدل وعده، لكن التحقيق: الجمع بين نصوص الوعد والوعيد، وتفسير بعضها ببعض من غير تبديل شيء منها))[2].

وقد حاول من قال بأن إخلاف الوعيد يعد كرماً فيجوز، أن يدفع اعتراض من اعترض عليهم بأن نصوص الوعيد أخبار كالوعد فلا بد من صدقها، فقالوا في دفع هذا الاعتراض: إن نصوص الوعيد إنشاء للتخويف لا خبر[3].

رد هذا الدفع بوجوه[4]:

الأول: إن التخويف يقتضي وجود مخوف منه، وإلا فلا تخويف.

الثاني: يلزم بطلان العفو مطلقاً، لأنه إذا قيل بأن النصوص ذكرت لأجل التخويف فقط، فهذا يقتضي أن المؤاخذة غير موعودة أصلاً، فكيف يتحقق العفو عن شيء غير موعود به أصلاً.

الثالث: على أن القول بأن نصوص الوعيد إنشاءات لا أخبار، عدول عن الحقيقة بلا موجب.

الرابع: يمكن أن يعارض هذا القول بمثله في الوعد، فيقال: إنه لإنشاء الترغيب في العمل الصالح فيجوز فيه الخلف! فلما بطل هذا بطل ذاك بلا فرق.

وقد حاول بعضهم أن يعتذر عن هذا ويخرج من هذا الاشكال، فزعم أن التخويف مخصوص بعصاة المؤمنين المغفور لهم، والوعيد شامل لهم ولغيرهم، فيكون لغير أولئك خبراً حقيقة لا تخويفاً. أي أنه يرى أن نصوص الوعيد تحمل تارة على أنها إنشاءات لتخويف المؤمنين العصاة المغفور لهم،

(١) أضواء البيان ٦٤٥/٧-٦٤٦.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٤٩٨/١٤.

(٣) انظر مسلم الثبوت ٦٢/١.

(٤) انظر: المصدر نفسه مع شرحه فواتح الرحموت ٦٢/١.

وتارة على أنها أخبار لا لمجرد التخويف.

وهذا فيه نظر، لأنه لا يصح أن يكون الكلام الواحد تخويفاً للبعض وخبراً في حق آخرين.

ولذلك كان الصحيح من هذه الأجوبة الثلاثة الجواب الأول. والله أعلم.

المبحث الثالث

الخطأ في مسائل الأصول وحكمه

لما تكلم الأصوليون عن الاجتهاد وأحوال المجتهدين، أدرجوا ضمن ذلك الكلام عن المجتهد فيه من أصول الدين هل يمكن أن يتعدد الحق فيه أو لا؟ويترتب على هذا الحكمُ على المجتهد، هل هو آثم أو لا ؟وذلك يبحث في مطلبين:-

المطلب الأول

الصواب في الأصول واحد لا يتعدد بتعدد الأقوال المتقابلة

وقبل ذكر الأدلة والمعارضات، يشار أولاً إلى مسألة نقل الخلاف فيها ؛ فهل حقاً يوجد من قال: إن الحق يتعدد، وأن كل مجتهد في الأصول مصيب؟

لقد حكى الأصوليون الإجماع القديم على أن الحق واحد لا يتعدد، ثم أشاروا إلى خلاف حادث نسبوه إلى الجاحظ وعبيد الله بن الحسن العنبري[1].وهو أنهما قالا: إن كل مجتهد في الأصول مصيب! وفيما يلي محاولة لمعرفة صحة هذه النسبة:

أولاً: ما نسب إلى عبيد الله بن الحسن العنبري:

لقد اختلف الأصوليون في تصوير ما نقل عنه، فقيل في ذلك ثلاثة أقوال:

١-إن كل مجتهد في الأصول مصيب، وهذا يعني تصويب من اجتهد من النصارى واليهود والوثنيين الذين لم يهتدوا إلى الإسلام[2]! وهذا أشنع ما نقل عنه.

---

(١) عبيد الله بن الحسن بن حصين العنبري البصري، وثقه أئمة كالنسائي وابن سعد وابن حبان، ووصفه بعض الأئمة بأن له مذهباً رديئاً -يعنون تصويب المجتهدين-، كابن القطان وابن قتيبة وابن أبي خيثمة، ونقل الأزدي رجوعه عنه، ولي قضاء البصرة، وروى له مسلم حديثاً واحداً في ذكر وفاة أبي سلمة بن عبد الأسد. توفي سنة (١٦٨هـ).

انظر: الجرح والتعديل ٣١٢/٥، تاريخ بغداد ٣٠٦/١٠، وميزان الاعتدال ٥/٣، وتهذيب التهذيب ٧/٧-٨.

(٢) انظر: المستصفى ٣٨/٤ [٣٥٩/٢]، والوصول إلى الأصول ٣٣٧/٢، وميزان الأصول للسمرقندي ٧٥٥، وروضة الناظر ٤١٨/٢، والإبهاج ٢٥٧/٣، و البحر المحيط للزركشي ٢٧٦/٨-٢٧٧، وشرح العضد ٢٩٣/٢.

٢-إن المجتهدين من أهل القبلة هم المصيبون دون من سواهم[١]، وهذا أقل شناعة من الذي قبله.

٣-إن المخطيء في الأصول من أهل القبلة معذور[٢]، وهذا النقل يفيد أن الحق لا يتعدد في الأصول، لكن المخطيء المجتهد الذي بذل وسعه لا يأثم ويعذر في خطئه.

وتلك الأقوال الثلاثة مبنية على عبارات نقلت عنه، فيما يلي عرضها ليتبين أقربها إلى ما نقل عنه:

١- ذكر ابن قتيبة عنه أنه قال: ((إن القرآن يدل على الاختلاف،فالقول بالقدر صحيح، وله أصل في الكتاب، والقول بالإجبار صحيح، وله أصل في الكتاب، ومن قال بهذا فهو مصيب، ومن قال بهذا فهو مصيب، لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين، واحتملت معنيين متضادين، وسئل عن أهل القدر وأهل الإجبار، فقال: كلٌّ مصيب، هؤلاء قوم عظموا الله، وهؤلاء قوم نزهوا الله...وكان يقول في قتال علي لطلحة والزبير وقتالهما له: إن ذلك كله طاعة لله تعالى))[٣]، وفيما يلي خلاصة لمذهبه بحسب هذا النقل:

١- كلامه في القدر وتصويب المجتهدين فيه، ووصفه لما جرى بين الصحابة بالطاعة يجعلنا نخرج القول الأول المنسوب إليه مطلقاً، لأن كلامه ظاهر في أنه يريد بالمجتهدين: أهل القبلة.

٢-كلامه المنقول عنه في القدر صريح في أنه يرى تصويب كل قائل فيه بالقدر أو الإرجاء، لاحتمال الآيات لكل قول في زعمه، وهذا باطل، لكن هل هذا يقتضي تصويب كل قول، أو أنه يرى أن الإنسان يكون مصيباً لأنه اجتهد فأخذ بما فهمه من القرآن؟ وهل مراده بالمصيب عندئذ من توصل إلى الحق، وعلى هذا يكون كل قول صواباً؟ أو مراده أنه كل من بذل جهده لمعرفة الحق بالأدلة، وقد يكون مصيباً للحق في نفس الأمر، وقد لا يكون مصيباً له؟ كل تلك الاحتمالات

---

(١) انظر: المعتمد٢/٣٩٨، والعدة ٥/١٥٤٠، وشرح اللمع ٢/١٠٤٣-١٠٤٤، والتلخيص ٣/٣٣٧، والتمهيد للكلوذاني ٤/٣٠٧، والمسودة ٤٩٥ والبحر المحيط ٨/٢٧٧، وإرشاد الفحول ٢/٣٢٩، و فواتح الرحموت ٢/٣٧٧.

(٢) انظر: البرهان ٢/٨٦٠، والوصول إلى الأصول ٢/٣٣٨ والمحصول ٦/٢٩، ونهاية السول ٤/٥٥٨، وفواتح الرحموت ٢/٣٧٧.

(٣) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ٤٦-٤٧ وانظر تهذيب التهذيب ٧/٨.

واردة، وإنما ذكرنا في كلمة (مصيب) معنيين، لأنه قد ورد ذلك عن بعض أهل العلم كالمزني[1]، فإنه قال: ((كل مجتهد مصيب إلا أن الحق في واحد من أقوالهم))[2] فقوله: مصيب، أي أصاب ما كلف به من الاجتهاد سواء وافق الحق في نفس الأمر أم لا.

٣- المنقول عنه في قتال الصحابة أنه كله طاعة، يحتمل كذلك تصويبهم، ويحتمل رفع الإثم عنهم، لأن كل واحد منهم كان قد اجتهد للتوصل إلى الحق، وإن كان بعضهم أدنى للحق من الآخر، وهذا المعنى الثاني أقرب إلى الفهم من المعنى الأول المستفاد مما نقل عنه.

وعندئذ أقول:

إن ما نقله ابن قتيبة - إن صح- يدل على خلل في كلام العنبري حتى وصفه ابن قتيبة بقوله: ((وفي هذا القول من التناقض والخلل ما ترى، وهو رجل من أهل الكلام والقياس، وأهل النظر))[3]، لكن يرد سؤال في هذا الموضع، وهو:

لم يسند ابن قتيبة هذا الكلام إلى العنبري بسند متصل، ولو فرض صحته، فالذي يظهر، أنه لم ينقل من نص كلامه، وابن قتيبة عالم باللغة لا يحيل معنى النقل، ولكن ربما من نقله إليه نقله بالمعنى فأفسده.

ولهذا يرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن النقل عن أي عالم معروف بالعلم بتصويب القولين المتقابلين لا يصح، فقال: ((وإذا اختلف الناس فيها على قولين متناقضين، لم يكن كل مجتهد مصيباً بمعنى أن قوله مطابق للمعتقد موافق له، لا يقول ذلك عاقل كما تقدم، ومن حكى عن أحد من علماء المسلمين -سواء كان عبيد الله بن الحسن العنبري أو غيره- أنه قال: كل مجتهد في الأصول مصيب، بمعنى أن القولين المتناقضين صادقان مطابقان، فقد حكى عنه الباطل بحسب توهمه، وإذا رد

---

(١) هو: إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، أبو إبراهيم المزني المصري، تلميذ الإمام الشافعي، كان رأساً في الفقه، وصاحب سنة، له المختصر في الفقه، وغيره، توفي سنة (٢٦٤هـ).

انظر: الجرح والتعديل (٢٠٤/٢)، و سير أعلام النبلاء (٤٩٢/١٢).

(٢) البحر المحيط للزركشي ٢٨٩/٨.

(٣) تأويل مختلف الحديث ٤٧.

هذا القول وأبطله فقد أحسن في رده وإبطاله، وإن كان هذا القول المردود لا قائل به))[1].

وحتى لو فرضنا أن ما نقل عنه يدل على هذا المعنى المتناقض، فقد حكي عنه القول بالرجوع عما ذهب إليه[2].

ثانياً: ما نقل عن الجاحظ:

نقل عن الجاحظ قولان:

١- تصويب المجتهدين في الأصول[3].

٢- نفي الإثم عن المخطيء في الأصول[4].

لكن ما مراده بالأصول، فهل يدخل فيه أهل الملل الأخرى، أو أنه يريد أهل الملة فقط كخلافهم في الصفات والرؤية ونحو ذلك؟

بعضهم يطلق الكلام، إلا أنه يقول: إن ذلك في أحكام الآخرة لا الدنيا، وهذا يعني أنه يرى وقوع الخطأ، لكنه ينفي الإثم عنه في الآخرة لجهله بالحق.

والذي وجدته فيما وقفت عليه، أن أكثر أهل الأصول ينسبون إليه القول الثاني لا الأول، وحتى القول الأول يمكن رده إلى الثاني، لأن كلمة (مصيب) تحتمل أنه مصيب فيما كلف به، وتحتمل أنه مصيب الحق في نفس الأمر، ولما لم ينقل كلامه نصاً، واحتمل أحدهما معنيين، والثاني معنى واحداً يأتلف به القولان، كان الأولى حمله عليه، لأنه كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: إن هذا القول لا قائل به.

ولكن لما ذكرت المسألة ودونت في كتب الأصول - مع أنه لا يعلم القائل بها من العلماء- لزم بيانها.

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٣٨/١٩، وقد استبعد أكثر الأصوليين ما نقل عن العنبري في تصويب المجتهدين، فانظر البرهان ٨٦٠/٢، والوصول إلى الأصول ٣٣٨/٢، والمحصول ٢٩/٢ و الإحكام -للآمدي- ١٧٨/٤.

(٢) انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر ٨/٧.

(٣) انظر: الإبهاج ٢٥٧/٣.

(٤) انظر: المستصفى ٣٨/٤ [٣٥٩/٢]، والمحصول ٢٩/٦، و الإحكام -للآمدي- ١٧٨/٤، وروضة الناظر ٤١٨/٢، و البحر المحيط للزركشي ٢٧٧/٨، و فواتح الرحموت ٣٧٧/٢، وإرشاد الفحول ٣٢٩/٢.

الأدلة على أن الصواب لا يكون في قولين متقابلين:

الدليل الأول[1]: إن النصوص الدالة على أنه لا يكون القولان المتقابلان صواباً كثيرة مثل قول الله تعالى: ﴿ويكفرون بما وراءه وهو الحق مصدقاً لما معهم﴾ [البقرة ٩١] وقال: ﴿قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل﴾ [المائدة ٧٧] وقال: ﴿اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق﴾ [الأنعام ٩٣] فهذه الأدلة صريحة في أن الحق في واحد من القولين أو الأقوال المتقابلة. وقال تعالى: ﴿ولا يزالون مختلفين (إلا من رحم ربك﴾ [هود ١١٨-١١٩]، فأخرج الله تعالى من رحمته: المختلفين -ومن كان كذلك لا يكون على صواب[2].

الدليل الثاني[3]: لقد ثبت بالإجماع أن مذاهب البراهمة واليهود والنصارى باطلة، فلو تعدد الحق لكانت تلك المذاهب صحيحة وحقاً، وحتى فيما دون ذلك مما اختلف فيه أهل القبلة؛ فإن الصحابة قد ثبت عنهم بلا نزاع تخطئة من خالف في الأصول،، فقاتلوا مانعي الزكاة والخوارج، ومن أدرك منهم القدرية فقد خطأهم، وهذا صنيع التابعين من بعدهم، فكان إجماعاً.

وقد يذكر هنا: عدم التسليم بالإجماع، لحكاية الخلاف فيه[4]. ويدفع بأنه خلاف حادث لا يلتفت إليه[5].

الدليل الثالث[6]: إن القول بتصويب المجتهدين يؤدي إلى المحال، وما أدى إلى المحال يكون باطلاً، وبيان أنه يؤدي إلى المحال ؛ مثاله في الرؤية، فمن المتكلمين من ينفي رؤية الله في الآخرة، والسلف قد أجمعوا على رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة، فلو كان القولان صواباً، لأدى لاجتماع النقيضين، وهو

---

(١) انظر: التفريق بين الأصول والفروع ٢/٢٤٩-٢٥٠.

(٢) انظر: الإحكام لابن حزم ٢/٦٦.

(٣) انظر: المعتمد ٢/٤٠٠، والبرهان ٢/٨٦٠-٨٦١، وشرح اللمع ٢/١٠٤٤، والتمهيد للكلوذاني ٤/٣٠٩، والوصول إلى الأصول ٢/٣٣٨، وميزان الأصول ٧٥٥.

(٤) انظر: الإحكام - للآمدي ٤/١٧٩.

(٥) انظر: المصدر نفسه ٤/١٨٠، ونهاية السول ٤/٥٥٨.

(٦) انظر: المعتمد ٢/٣٩٩، والتلخيص ٣/٣٤٢-٣٤٣، والتمهيد ٤/٣٠٨، والمستصفى ٤/٣٨-٣٩ [٢/٣٦٠] والوصول إلى الأصول ٢/٣٣٧، وميزان الأصول ٧٥٨، وروضة الناظر ٢/٤١٩، والإحكام -للآمدي- ٤/١٧٨، والإبهاج للسبكي ٣/٢٥٧، وشرح مختصر الروضة ٣/٦١١.

ثبوت الرؤية، وعدم ثبوتها، وهو باطل، وهكذا يقال في إثبات نبوة النبي -ﷺ- وإنكارها، أو إثبات صفات الله، وإنكارها، فهذه أقوال متقابلة لا يمكن أن تكون كلها صواباً.

وقد ذكر الأصوليون بعض الشبه للقول المنسوب للعنبري والجاحظ، فمن ذلك:

الشبهة الأولى: زعموا أن أدلة الأصول غامضة، ففهمها صعب، وترد عليها إشكالات كثيرة يصعب حلها ودفعها، وعلى هذا فالقول بتعين قول واحد يكون حقاً، تكليف بما لا يطاق[1].

وقد أجيب عن هذا بأن أدلة الأصول قطعية، فلا تدل إلا على صواب واحد دون غيره[2]، والقول بغموضها لا يمنع أن يكون الحق واحداً، بدليل أن الاتفاق حاصل على عدم صواب ما عليه أهل الملل الأخرى مع أن الطريق الذي يعرفون به الحق أصعب من الأمور العقلية في إثبات وجود الله أذ تمييز المعجزات عن السحر والكرامات من الأمور الدقيقة.[3].

وعندي أن هذا الجواب في غاية الضعف، ما عدا قولهم:"إن أدلة الأصول قطعية" فهي حقاً قطعية في الدلالة والثبوت، و لم يكن كفر من كفر بها لعدم وضوحها، ((وإنما كفروا استكبارا وعلواً في الأرض، أو حسدا من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق، أو اتباعاً للهوى واندفاعاً وراء العصبية الجاهلية، أو تقليداً للآباء وإذعاناً للسادة والوجهاء، قال تعالى: ﴿وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم.أهم يقسمون رحمة ربك...﴾ [الزخرف ٣١-٣٢] الآيات، وقال: ﴿وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته﴾ [الأنعام ١٢٤]، وقال: ﴿ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق﴾ [البقرة ١٠٩]، وقال: ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا﴾ [البقرة ١٧٠] وقال: ﴿وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا﴾ [الأحزاب ٦٧]، وقال: ﴿أفلم يدبروا القول أم جاءهم ما لم يأت آباءهم الأولين • أم لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون • أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق وأكثرهم للحق كارهون﴾ [المؤمنون ٦٨-٧٠] إلى أمثال ذلك مما يدل على وضوح الدعوة وحال الدعاة إلى الحق، وعلى

(١) انظر: شرح اللمع ١٠٤٤/٢، والمنخول ٤٥١، والمستصفى ٣٩/٤ [٣٦٠/٢]، والمحصول ٣٣/٦.

(٢) انظر: شرح اللمع ١٠٤٤/٢.

(٣) انظر التلخيص ٣٤٣/٣.

موقف خصومهم الجائر منهم ومن دعوتهم))[1].

فالأدلة الدالة على توحيد الله وإثبات النبوة سهلة ميسورة، ودلالتها قطعية واضحة، وإنما الغامض ما سلكه المتكلمون من أقيسة متضمنة لمقدمات خفية، وبعضها متضمنة لباطل، ولذلك كانت إجابة بعض الأصوليين ناتجة من تصورهم لنوع معين من الأدلة سلكها المتكلمون.

الشبهة الثانية[2]: ذكر عنهم أنهم قالوا: إن الحق في الفروع متعدد، فجاز مثله في الأصول بلا فرق. وإنما قالوا بتعدد الحق في الفروع لظنهم التلازم بين الخطأ والإثم، وحاصل ما استدلوا به يرجع إلى ثلاثة أنواع من الأدلة، أذكرها إجمالاً مع الرد كذلك:

١- أدلة صحيحة، دالة على رفع الإثم عن المجتهد -إذا كان الاختلاف اختلاف تضاد- فظنوا أنه يتلازم القول برفع الإثم مع كون المسألة صواباً. وقد يكون الدليل دليلاً صحيحاً دالاً على متعدد كتنوع القراءات، فعندئذ لا يصح استدلالهم به في محل النزاع[3].

٢- أدلة ضعيفة لا يصح التمسك والاحتجاج بها[4] كما رُوي: ((أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم))[5].

٣- أدلة عقلية، يرجع حاصلها إلى لزوم نصب أدلة قطعية في الدلالة والثبوت لتحصل الثقة بإصابة الحق واجتناب الخطأ[6]، وهذا ليس بشيء، لأن لله حكماً في ذلك، منها رفع الدرجات بحسب التفاوت في معرفة الصواب والعمل به.

---

(١) من تعليقات الشيخ عبد الرزاق عفيفي على إحكام الآمدي ١٨١/٤ هامش (١).

(٢) انظر: المعتمد ٣٩٩/٢، والتبصرة للشيرازي ٤٩٧، والتمهيد للكلوذاني ٣٠٩/٤.

(٣) انظر: الإحكام لابن حزم ٦٨/٢-٧٠، والمحصول ٥٤/٦.

(٤) انظر: المحصول -للرازي- ٥٥/١-٥٦، و الإحكام - للآمدي- ١٩٣/٤، ونهاية الوصول ٣٨٥٠/٨.

(٥) رواه القضاعي في مسند الشهاب ٢٧٥/٢ (١٣٤٦) وفي سنده جعفر بن عبد الواحد، كذاب، ورواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم ٩٢٥/٢ (١٧٦٠) وقال: "هذا إسناد لا تقوم به حجة"، وأشار ابن حجر في التلخيص الحبير ١٩٠/٢-١٩١ إلى أنه أخرجه عبد بن حميد وفيه حمزة النصيبي ضعيف جداً، والدارقطني في غرائب مالك، وفيه جميل، وهو لا يعرف، وذكره البزار، وفي إسناده عبد الرحيم، كذاب، وله إسناد آخر عنده واهٍ، وأبو ذر الهروي في السنة، منقطعاً وفي غاية الضعف، وقد ضعفه ابن حزم في الإحكام ٦١/٢ فقال: "باطل مكذوب"، ونحوه قال الألباني في السلسلة الضعيفة ١٤٤/١.

(٦) انظر: المعتمد ٣٨٦/٢، والمحصول ٤٦/٦، و الإحكام -للآمدي- ١٩٣/٤، ونهاية الوصول ٣٨٥٣/٨.

قال ابن السمعاني: ((ويشبه أن يكون سبب غموضها امتحان من الله لعباده، ليفاضل بينهم في درجات العلم ومراتب الكرامة، كما قال تعالى: ﴿يرفع الله الذين ءامنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ [المجادلة ١١]، ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾ [يوسف ٧٦]))[١].

والأدلة الدالة على أن القولين - أو الأقوال - المتقابلين من المجتهدين في الفروع لا يمكن أن تكون كلها صواباً كثيرة منها:

١- قال الله تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾ [الحجرات ٩]. فوصف إحدى الطائفتين بالبغي يدل على خطئها وعلى صواب الأخرى[٢].

٢- لقد ثبت في السنة ما يدل على ثبوت الخطأ في المجتهدات، منها قول الرسول -ﷺ-: ((إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد، ثم أخطأ فله أجر))[٣] وأجر المخطيء على إجتهاده لا على خطئه، وقد دل الحديث على وقوع الخطأ من المجتهد[٤].

وقد ثبت في السنة كذلك - في أمثلة كثيرة[٥]- تخطئة النبي -ﷺ- لبعض الصحابة فيما ذهبوا إليه اجتهاداً، ومن ذلك تخطئته أبا السنابل لما أفتى سبيعة الأسلمية - وقد كان توفي زوجها فولدت قريباً من وفاته- فقال لها: والله ما يصلح أن تنكحي حتى تعتدي آخر الأجلين، فبين النبي -ﷺ- خطأه وقال لها: ((انكحي))[٦].

٣- إجماع الصحابة على احتمال ورود الخطأ في اجتهاداتهم، إما تصريحاً منهم بهذا الاحتمال،

---

(١) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط ٢٨٢/٨.

(٢) شرح العمد ٢٥٤/٢.

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري (٣٣٠/١٣ مع الفتح) كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ رقم (٧٣٥٢)، ومسلم (١٣٤٢/٣) كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم... رقم(١٧١٦).

(٤) انظر: المحصول ٦٠/٦، و البحر المحيط للزركشي ٢٨٥/٨.

(٥) انظر: الإحكام لابن حزم ٦١/٢-٦٢، ٨٢.

(٦) متفق عليه، أخرجه البخاري (٣٧٩/٩ مع الفتح) كتاب الطلاق، باب (٣٩) رقم (٥٣١٨)، وأخرجه مسلم (١١٢٢/٢) كتاب الطلاق، باب انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها وغيرها بوضع الحمل، رقم (١٤٨٤).

وإما بتخطئة بعضهم بعضاً[1].

وعندئذ يندفع ما ذكروه من القياس على الفروع في تعدد الحق، لأنا لا نسلم تعدد الحق فيها، إذا كانت الأقوال فيها متقابلة[2].

أما من يقول بتعدد الحق فيها، فإنه يذكر غير هذا لدفع هذه الشبهة، فمنها[3]:

١- إن مسائل الأصول عليها أدلة قاطعة في الدلالة والثبوت، فافترقت عن مسائل الفروع، فلم يجز أن يكون كل مجتهد فيها مصيباً.

وهذه الإجابة لا تخلو من نظر، لأن بعض ما سموه بالفروع، قد تدل عليه أدلة قاطعة في الدلالة والثبوت كذلك.

٢- وقد يجيبون بأن الأقوال المتضادة في الأصول تتقابل تقابل السلب والإيجاب، كالقول بوجود الله وعدم وجوده، فاستحال أن تكون كلها حقاً، بخلافها في الفروع.

وأيضاً هذه الإجابة لا تخلو من نظر، لأن ما ذكروه في الأصول من تقابل السلب والإيجاب قد يجري في المختلف فيه من الفروع، إذ قد يختلف في الشيء الواحد من حيث الحل والحرمة!.

ولذلك كان الصواب في الإجابة عدم التزام تصويب الأقوال المتضادة مطلقاً في الأصول والفروع.

---

(١) انظر: المعتمد ٣٨١/٢، و العدة ١٥٥٦/٥، وإحكام الفصول ٦٢٧/٢، وشرح اللمع ١٠٥٢/٢، والمستصفى ٧٩/٤-٨٠ [٣٧٤/٢]، والتمهيد للكلوذاني ٣٢٠/٤، وميزان الأصول ٧٥٧، وروضة الناظر ٤٢٣/٢-٤٢٤، ونهاية الوصول ٣٨٧٣/٨-٣٨٧٥، والتقرير والتحبير ٣٠٩/٣ و فواتح الرحموت ٣٨١/٢-٣٨٢.

(٢) انظر: التبصرة ٤٩٧، والتمهيد للكلوذاني ٣١٠/٤.

(٣) انظر: المعتمد ٣٩٩/٢، والمنخول ٤٥٢، والإبهاج ٢٥٧/٣، والتفريق بين الأصول والفروع ٢٥٢/٢.

المطلب الثاني

حكم الخطأ في الاجتهاد في أصول الدين

المراد بهذا المطلب النظر في حكم الخطأ في أصول الدين، فهل كل إنسان أخطأ في شيء من أصول الدين يعد آثماً؟

والناس قد تنازعوا في هذا الموضع تنازعاً يؤدي إلى التناقض، فالذين ينفون الحكمة - كالأشعرية ونحوهم - يقولون: إن الله يعذب من لا ذنب له كالأطفال ونحوهم، حتى قال الأشعري: ((لا يقبح من الله أن يعذب المؤمنين ويدخل الكافرين الجنان))[1]، وهذا يستلزم تجويز تعذيب الإنسان قبل إرسال الرسل، علماً بأنهم احتجوا على المعتزلة بأنه لا وجوب إلا بالشرع، واستدلوا بقول الله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ [الإسراء ١٥] فهذا النص حجة عليهم في نفي العذاب مطلقاً إلا بعد إرسال الرسل[2]، لكن لهم قول حسن لا بأس به، وهو أنه ليس كل من اجتهد واستدلّ يتمكن من معرفة الحق، لأن استطاعة الناس متفاوتة، فهذا خير من قول القدرية الذين يدعون مساواة الناس في القدرة، وأن الله لم يخص المؤمنين بفضل ميزهم به عن الكفار حتى آمنوا[3].

والمقصود بيان الحق بأدلته من الكتاب والسنة ورد ما خالفهما. وبحث هذه المسألة يتصور - كما بحث في علم الأصول- في أمرين؛ في نافي ملة الإسلام اجتهاداً، وفي النزاع بين المسلمين أنفسهم في بعض المسائل الكبار كالأسماء والصفات ونحوها.

المسألة الأولى: حكم نافي ملة الإسلام اجتهاداً:

لقد ذكر الأصوليون عن الجاحظ والعنبري أنهما قالا: إن نافي ملة الإسلام لعدم بلوغها له أو اجتهاداً لا إثم عليه، إلا إن كان معانداً [4].

وهذا النقل مشكوك فيه، ولكن لما ذكر، كان لا بد من النظر في أدلتهم ومناقشتها:

---

(١) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع للأشعري ١١٧.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية ٥/٩٩.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٥/٩٨.

(٤) انظر: المستصفى ٤/٣٥ [٢/٣٥٩] وروضة الناظر ٢/٤١٣-٤١٤.

الدليل الأول: ذكر أنهم احتجوا بقول الله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ [البقرة ٢٨٦] ووجه استدلالهم بها: أن ما توصلوا إليه، هو الذي كان في وسعهم، فلا يكلفهم الله بغيره، وزادوا على الاستدلال السمعي استدلالاً عقلياً، وهو أن تكليفهم نقيضَ ما فهموه، تكليف بما لا يطاق، وهو قبيح ممتنع[1].

والجواب: إن حصر الكفار في المعاندين فقط، خطأ لا يصح، لأن الكفر قد يكون كفر تكذيب وقد يكون كفر إعراض، بحيث يعرض بسمعه وقلبه عن الرسول وما جاء به، فلا يصدقه ولا يكذبه، ولا يواليه ولا يعاديه لعدم تحققه من العلم به. وقد يكون كفر جحود وعناد واستكبار مع وجود العلم في الباطن بصدق ما جاء به الرسول[2].

ثم إن الأدلة الدالة على توحيد الله والنبوة، أدلة جلية ظاهرة -كما تقدم[3]- فمن ردها إنما يردها، إما عن هوى واستكبار، وإما عن إعراض تقليداً للأكابر ونحوهم، ولذلك يقول الرسول -ﷺ-: ((والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني ثم يموت و لم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار))[4].

وقال ابن قدامة راداً كلام الجاحظ: ((أما الذي ذهب إليه الجاحظ فباطل يقيناً، وكفر بالله تعالى، ورد عليه وعلى رسوله -ﷺ- فإنا نعلم قطعاً أن النبي -ﷺ- أمر اليهود والنصارى بالإسلام واتباعه، وذمهم على إصرارهم، ونقاتل جميعهم، ونقتل البالغ منهم، ونعلم أن المعاند العارف مما يقل، إنما الأكثر مقلدة، اعتقدوا دين آبائهم تقليداً، و لم يعرفوا معجزة الرسول وصدقه. والآيات الدالة في القرآن على هذا كثيرة، كقول الله تعالى: ﴿ذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار﴾ [ص ٢٧] ﴿وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخاسرين﴾ [فصلت ٢٣] ﴿إن هم إلا يظنون﴾ [البقرة ٧٨] ﴿ويحسبون أنهم على شيء﴾ [المجادلة ١٨] ﴿ويحسبون أنهم

---

(١) انظر المصدرين السابقين، والمحصول ٣٣/٦، و الإحكام -للآمدي- ١٧٩/٤-١٨٠، وشرح مختصر الروضة ٦١٠/٣ والتقرير والتحبير ٣٠٥/٣، وهداية العقول ٦٥٠/٢-٦٥١.

(٢) انظر: مدارج السالكين ٣٣٧/١.

(٣) انظر ص ٣٨ ، ٣١٣ ، ٤٧٨ ، ٥١٧ ، ٥١٨

(٤) أخرجه مسلم (١٣٤/١)، كتاب الإيمان باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد -ﷺ- إلى جميع الناس ونسخ الملل بملته رقم (١٥٣).

مهتدون﴾ [الأعراف ٣٠] ﴿الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً ● أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه﴾ [الكهف ١٠٤-١٠٥] وفي الجملة: ذم المكذبين لرسول الله -ﷺ- مما لا ينحصر في الكتاب والسنة))[1].

وأما زعمهم أن تكليفهم نقيض ما فهموه يكون تكليفاً بما لا يطاق، فهذا خطأ مبني على توهم أن ما جاء به الشرع يخالف العقل، وهذا باطل.

وربما يكون مبنياً على توهم صعوبة المأخذ الشرعي في التوصل إلى الوحدانية والنبوة، وهذا ليس صحيحاً، بل الصحيح أنه قد ((نبه الله تعالى على أنه أقدرهم عليه بما رزقهم من العقل، ونصب من الأدلة، وبعث من الرسل المؤيدين بالمعجزات الذين نبهوا العقول، وحركوا دواعي النظر، حتى لم يبق على الله لأحد حجة بعد الرسل))[2].

والذي يظهر لي والله أعلم أن الذين أوردوا مثل هذه الإشكالات هم المتكلمون المتعمقون في دقائق النظر، المبتدعون لمسالك لم تُعهد في الشرع ولا في الفطر، ينقطع دون الوصول إلى الحق بها العمر، والغالب أنها تورد المهالك والخطر، ومن ههنا يوردون الشبه بحسب ما ألفوه من صناعتهم المبتدعة، أما الشرع المطهر، فدل الناس على الحق ببراهين ساطعة بعيدة عن التعقيد، يهتدي بها الخاص والعام، وقد مكن الله الناس من الفهم، فرزقهم أفئدة وسمعاً وأبصاراً ليعرفوا الحق، وأزال الأعذار فبعث الأنبياء والمرسلين مبشرين ومنذرين، وأراهم الآيات في الآفاق وفي الأنفس حتى يتبين لهم أنه الحق، فكيف بعد هذا يقال: إنه كلفهم ما لا يطيقون!.

الدليل الثاني[3]: وذُكِر أنهم احتجوا بقول الله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ [البقرة ٦٢]، فربما يكون وجه استدلالهم: أن المذكورين من المؤمنين واليهود والنصارى والصابئين، كلهم قد وعدوا بالثواب والأمن من الخوف والحزن، لأن كلاً قد عمل حسب ما أداه إليه اجتهاده، وإن كان الصواب في الإسلام فقط.

---

(١) روضة الناظر ٤١٩/٢ وانظر المستصفى ٣٦/٤ [٣٥٩/٢] والمحصول٣٠/٦، والتحصيل ٢٨٩/٢، وشرح مختصر الروضة ٦١٠/٣، والبحر المحيط ٢٧٧/٨.

(٢) المستصفى ٣٧/٤ [٣٥٩/٢].

(٣) انظر: المسودة ص٤٩٥.

والجواب: هذا تفسير باطل لا شك فيه، و لم يذكر هذا المعنى من له دين ويعتد به من أهل العلم والمذكور في كتب التفسير من معاني هذه الآية ما يلي:

١- إن المراد من الآية: بيان أن من أحسن من الأمم السابقة قبل بعثة النبي -ﷺ- لايضيع أجره عند الله[1]، وهذا لا ينفي أن من أدرك منهم النبي الثاني، وجب عليه أن يؤمن به وإلا زال عنه وصف الإيمان، فمن كان مؤمناً بموسى عليه السلام، ثم أدرك عيسى عليه السلام فلم يؤمن به ما نفعه إيمانه الأول، وهكذا كل من أدرك النبي -ﷺ- وسمع به و لم يؤمن به فليس بمؤمن - كما تقدم في الحديث: ((والذي نفس محمد بيده، لا يسمع بي أحد يهودي ولا نصراني ثم لم يؤمن بالذي أرسلت به إلا أدخله الله النار))[2].

٢-وقد قيل إن قوله: ﴿إن الذين آمنوا﴾ [البقرة ٦٢] المراد به المنافقون فهم آمنوا بلسانهم فقط، ثم قوله: ﴿من آمن بالله واليوم الآخر﴾ (من) مبتدأ، وهو في معنى الشرط، وقوله: ((فلهم أجرهم...)) خبره، والجملة من المبتدأ والخبر، خبر إنَّ، فيكون معنى الآية: أن شرط حصول الثواب الموعود للمذكورين أول الآية: هو: إيمانهم بالله واليوم الآخر وعملهم عملاً صالحاً المتضمن للإيمان بالرسل كلهم[3] ولا يكون العمل صالحاً إلا باتباع الرسول -ﷺ-.

٣- وقد قيل أيضاً[4] إن الآية منسوخة بقول الله تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾ [آل عمران ٨٥].

لكن هذا الوجه ضعيف، وأقوى منه الذي قبله، وأقواها كلها الأول. والله أعلم.

والمستدل بهذه الآية على أن كل مجتهد من أهل الملل مصيب، قد خالف هذه الآية نفسها، وكذب وأعرض عن سائر الآيات الدالة على كفر اليهود والنصارى ممن أثبت لله الشريك والولد ووصفه بصفات النقص - تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً - ومن لم يؤمن بالنبي الخاتم - ﷺ -.

ومما يحسن أن يشار إليه هنا: أن بعض الأصوليين ممن يذهب إلى رأي المعتزلة ويقول بالتحسين

---

(١) انظر: جامع البيان -للطبري- ١/١/٣٢٠، و معالم التنزيل -للبغوي- ١/١٠٣، وتفسير القرآن لابن كثير ١/١٠٣، وتفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء... لابن تيمية ١/٢٣٩ - ٢٩٢.

(٢) تقدم تخريجه ص ٦٧١

(٣) انظر: معالم التنزيل -للبغوي- ١/١٠٣،والجامع لأحكام القرآن ١/٤٣٢، ٤٣٥.

(٤) انظر: جامع البيان -للطبري- ١/١/٣٢٣.

والتقبيح العقليين، يرى أن من لم تبلغه دعوة الأنبياء مطلقاً، ولم يؤمن بالله فهو كافر يدخل النار. وهذا باطل، لأن الله جل وعلا يقول: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ [الإسراء ١٥] وقال عن أهل النار: ﴿كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير (قالوا بلي قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء إن أنتم إلا في ضلال كبير﴾ [الملك ٨-٩] قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((فقد أخبر سبحانه وتعالى بصيغة العموم أنه كلما ألقي فيها فوج سألهم الخزنة: هل جاءهم نذير؟ فيعترفون بأنهم قد جاءهم نذير، فلم يبق فوج يدخل النار إلا وقد جاءهم نذير، فمن لم يأته نذير لم يدخل النار[1]))، فمن لم تبلغه الدعوة معذور، وحكمه أنه يمتحن يوم القيامة[2].

المسألة الثانية: حكم المجتهد المخطيء في بعض أصول الدين إن لم ينف ملة الإسلام:

والمقصود هنا البحث عن حكم من اجتهد فأخطأ -من المسلمين- في مسائل الصفات وأعمال العباد ونحوها، فجمهور المصنفين في الأصول يطلقون القول بتأثيمه، ثم يتنازعون في تكفيره، وينقلون رأياً يعدونه شاذاً وينسبونه إلى العنبري والجاحظ، وهو أن المجتهد المخطيء غير آثم معذور عند الله.

وهذا القول الذي عدوه شاذاً، إذا حرر بذكر الشروط والموانع، كان هو قول السلف بلا شك.

والحجة التي يعتمد عليها من يقول بتأثيمه: أنه قد ثبت قتال الصحابة للمبتدعة، وتخطأتهم، كالخوارج، وثبت ذمهم للقدرية، وكذلك قد ثبت عن الأئمة الأعلام ردّ شهادة بعض أهل الأهواء، ونقل عنهم تكفير من قال بخلق القرآن، ونحو ذلك، ثم يخلصون إلى أن ذلك كان إجماعاً منهم[3].

والجواب:

١- إنه لا تلازم بين الخطأ والإثم، فقد يكون الإنسان مؤمناً ديناً صالحاً، فيقع في خطأ باجتهاد منه لتحري الصواب، فيغفر له[4]. وهذا الإلزام لازم لمن فرق بين الأصول والفروع، حيث يجعلون من أخطأ في الفروع عن اجتهاد مغفور الخطأ، فيقال لهم: هذا لازم في الأصول كذلك، فإن زعموا

---

(١) منهاج السنة النبوية ٥/١٠٠، وانظر أضواء البيان ٣/٤٧٢-٤٧٣، ٤٧٧,

(٢) انظر: تفسير القرآن لابن كثير ٣/٣٠ -٣١، وأضواء البيان ٣/٤٨١-٤٨٤.

(٣) انظر: المستصفى ٤/٤٤ [٢/٣٦٢]، والوصول إلى الأصول ٢/٣٤٠، والتحصيل ٢/٢٩٠، وشرح مختصر الروضة ٣/٦١١، والتقرير والتحبير ٣/٣٠٥.

(٤) انظر: ميزان الأصول ٧٦١، ومجموع الفتاوى ٢/٢٨٢، ٣٥/٦٩.

أن سائر مسائل الأصول عليها أدلة قطعية، نوزعوا من جهتين:

أ- من جهة أن بعض مسائل الأصول قد تكون الأدلة فيها غير قطعية الدلالة بحسب اصطلاحهم، حتى لو قيل إنها كلها قطعية، فقد يوجد مانع من التأثيم كالتأويل المحتمل والجهل.

ومما يتعجب منه: مسارعتهم بتكفير من يقول إن الله جسم وإنه في جهة، وبعضهم ينفي التكفير ويثبت التفسيق[1]، فالأمر إذا حقق معهم، عاد عليهم بالتكفير، لأنهم يتوصلون بهذه العبارات المبتدعة إلى نفي ما ثبت بالكتاب والسنة من إثبات اليد والوجه والعين وسائر الصفات وأنه في علوه سبحانه، مع أن الحق هو التفصيل، لأن بعض ما يعطله المعطلة أو يثبته المجسمة قد يقتضي التكفير، ولكن لا يكفر المعين حتى تقام عليه الحجة وتزال عنه الشبهة، وقد يقتضي بعضها التفسيق، ولا ينطبق إلا بإقامة الحجة وإزالة الشبهة.

ب- ومن جهة أن بعض مسائل الفروع أدلتها قطعية في الدلالة والثبوت، ومع ذلك يعذرون المخطيء فيها، فيلزمهم أن يعذروا المخطيء في غيرها من مسائل الأصول لعدم الفرق.

٢- إن ما ورد من قتال بعض المبتدعة أو هجرهم أو رد شهاداتهم ونحو ذلك، فإن ذلك كله حق لا شك فيه، لكن ينبغي أن يلاحظ أمران:

الأول: إن الحكم بالقتال والخطأ والتأثيم قد يكون بعد قيام الحجة، وزوال العذر، وعندئذ فلا إشكال في الحكم على من أقيمت عليه الحجة وأزيل عذره في الحكم بتأثيمه.

الثاني: إن بعض الأحكام كالقتل ورد الشهادة والهجر، قد لا تكون لأجل التأثيم، وإنما للعقوبة، وإنما يلحق الإثم من تحققت فيه الشروط -كبلوغ العلم الصحيح إليه-، وانتفت عنه الموانع -كالجهل والتأويل والخطأ-.

على أن القول برد شهادة أهل البدع، ليس على إطلاقه، بل الغالب الأعم قبولها، قال الإمام الشافعي: ((... فلم نعلم أحداً من سلف الأمة يقتدى به ولا من التابعين بعدهم، رد شهادة أحد بتأويل، وإن خطأه وضلله، ورآه استحل فيه ما حرم عليه، ولا رد شهادة أحد بشيء من التأويل كان له وجه يحتمله، وإن بلغ فيه استحلال الدم والمال والمفرط من القول، وذلك أنا وجدنا الدماء أعظم ما يعصى الله تعالى بها بعد الشرك، ووجدنا متأولين يستحلونها بوجوه، وقد رغب لهم نظراؤهم عنها وخالفوهم فيها، ولم يرد شهادتهم بما رأوا من خلافهم. فكل مستحل بتأويل من قول

---

(١) انظر: هداية العقول ٢/٦٥٠.

أو غيره، فشهادته ماضية ولا ترد من خطأ في تأويله))[1].

وفيما يلي تذكر أدلة تدل على رفع الإثم عمن أخطأ خطأ يعذر به ؛ فمن ذلك:

١- قال الله تعالى: ﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾ [البقرة ٢٨٦]، وقد ثبت أن الرسول -ﷺ- كما جاء في الحديث الصحيح قال: ((قال الله: قد فعلت))[2] وهذا فيمن أخطأ من المسلمين مريداً للحق، ولكن أخطأه إما بتأويل محتمل للنص إن بلغه، أو لعدم بلوغه له، ولا فرق بين الأصول والفروع في ذلك، فمن فرق فعليه الدليل[3].

٢- قال الله تعالى: ﴿وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم﴾ [الأحزاب ٥] ووجه الاستدلال: أن الله رفع الجناح والإثم عمن خاطبهم من المسلمين الذين أخطأوا فيما أخطأوا فيه، وتحمل الآية على العموم في الأصول والفروع لعدم الفرق[4].

قال ابن حزم: ((فصح بالنص أن الخطأ مرفوع عنا، فمن حكم بقول و لم يعرف أنه خطأ وهو عند الله تعالى خطأ- فقد أخطأ و لم يتعمد الحكم بما يدري أنه خطأ، فهذا لا جناح عليه في ذلك عند الله تعالى، وهذه الآية عموم، دخل فيه المفتون والحكام والعاملون والمعتقدون، فارتفع الجناح عن هؤلاء بنص القرآن فيما قالوه أو عملوا به مما هم مخطؤون فيه...

فإن كل من خالف قرآناً أو سنةً صحيحة، أو إجماعاً متيقناً، وهو لا يلوح له أنه مخالف لشيء من ذلك، فليس كافراً ولا عاصياً ولا فاسقاً... ومن الإجماع: أنه لا خلاف بين أحد من الأمة أن من قرأ فبدل آية من القرآن بلفظ آخر، أو أسقط كلاماً أو زاد ساهياً مخطئاً، فإنه لا يكفر ولا يبتدع، ولا يفسق، ولا يعصي، وإنما الشأن فيمن قامت عليه الحجة، فَعَنَدَ وخالف الآية بعد أن وقف عليها، مقلداً أو متبعاً لهواه، أو خالف السنة الصحيحة بعد أن عرفها كذلك، فهؤلاء هم الذين يقع عليهم التكفير والتفسيق، على حسب خلافهم لذلك؛ إن استحلوا خلاف ذلك كفروا، وإن خالفوه

---

(١) الأم للإمام الشافعي ٦/٢٠٥-٢٠٦.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (١/١١٦) كتاب الإيمان، باب بيان أن الله لم يكلف إلا ما يطاق رقم (١٢٦).

(٣) انظر: منهاج السنة ٥/٩١، ومجموع الفتاوى ١٩/٢١٠، ٢١٦، ١٢/٤٨٩، ٢٠/٢٦٣-٢٦٨، وفتح الباري ١٢/٣٠٤.

(٤) انظر: الفصل لابن حزم ٣/٣٠١، ومجموع الفتاوى ١٢/٤٨٩، ٢٠/٣٣-٣٦، وإيثار الحق على الخلق ٤٣٥-٤٣٦.

معاندين غير مستحلين فسقوا...))[1].

٣- قال الرسول -ﷺ-: ((أسرف رجل على نفسه فلما حضره الموت أوصى بنيه فقال: إذا أنا مت فأحرقوني ثم اسحقوني، ثم اذروني في الريح في البحر، فوا لله لئن قدر عليَّ ربي ليعذبني عذاباً ما عذب به أحداً، قال: ففعلوا ذلك به، فقال للأرض: أدي ما أخذت: فإذا هو قائم فقال له: ما حملك على ما صنعت؟ فقال: خشيتك يا رب، أو قال: مخافتك، فغفر له بذلك))[2].

والحديث ظاهر في أن الرجل أخطأ في مسألة أصولية تتعلق بقدرة الله على إحيائه إن وصل إلى الدرجة التي وصفها، وقد غفر له[3].

٤- إن الصحابة قد أجمعوا على عدم تأثيم المخطيء في الأصول إن كان نتيجة تأويل محتمل، مع إجماعهم على تخطئته، فمن ذلك أن جماعة استحلوا الخمر على عهد عمر رضي الله عنه منهم قدامة بن مظعون، ورأوا أنها حلال، وتأولوا ذلك بقول الله تعالى: ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين﴾ [المائدة ٩٣] فلم يؤثمهم الصحابة حتى بينوا لهم خطأهم فتابوا ورجعوا[4]. وقد قال عمر لقدامة: ((أخطأت التأويل، إن اتقيت الله اجتنبت ما حرم الله عليك))[5].

والضابط المقرب لما سبق في حكم المخطيء من المسلمين:

---

(١) الإحكام لابن حزم ٢/٦٣٣-٦٣٤.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري (٦/٥٧٠ مع الفتح كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل رقم ٣٤٥٢)، وأخرجه مسلم (٤/٢١١٠) كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه رقم (٢٧٥٥).

(٣) انظر: الفصل لابن حزم ٣/٢٩٦، ومجموع الفتاوى ٢/٤٩١، ٢٣/٣٤٧، ٢٨/٥٠١.

(٤) انظر: الاستقامة ٢/١٨٨-١٨٩، والرد على البكري ٢٥٨.

(٥) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة ٣/٨٤٢-٨٤٤، عن محمد بن الفضل عن عبد الله بن المبارك عن معمر عن الزهري عن عبد الله بن عامر بن ربيعة، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٨/٣١٥-٣١٦ من طريق عبد الرزاق عن معمر به – وإسناده صحيح، وله طريق أخرى أخرجها ابن أبي شيبة في مصنفه (٩/٥٤٦) رقم (٨٤٥٨) عن محمد بن فضيل عن عطاء بن السائب عن أبي عبد الرحمن السلمي عن علي، وأخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار (٣/١٥٤) بهذا الطريق، وعلته اختلاط عطاء بن السائب وقد روى عنه محمد بن فضيل بعد الاختلاط (الجرح والتعديل ٦/٣٣٤).

(أ)- أن ينظر أولاً في المسألة التي وقع فيها الخطأ، فيشترط أن تكون شرعية لا عقلية كلامية، لأن الحكم للشرع، ثم ينظر هل هي من الأمور الدقيقة الخفية -ولو بحثت ضمن أصول الدين-، أو هي ظاهرة جلية معلومة علماً ضرورياً -وإن بحثت ضمن الفروع-؟ فإن كانت من الأول فالخطأ فيها محتمل قريب، وإن كانت من الثاني فينظر فيما يلي:

ينظر في اختلاف أحوال الناس، وذلك من جهات:

١- عدم بلوغ العلم له أصلاً خاصة إذا كانت المسألة ليست معلومة عند الخاصة والعامة، إذ بعض المسائل المجمع عليها، قد ينفرد بالعلم بها العلماء لا عوام الناس[(١)].

٢- أن يكون من جهل ذلك حديث عهد بالإسلام[(٢)].

٣- قد يكون في زمن كثر فيه الجهل و لم تتميز السنة من البدعة عنده، أو قد تندرس بعض معالم الرسالة، خاصة قرب آخر الزمان[(٣)].

٤- ينظر في المكان الذي هو فيه، فقد يكون في مكان ينتشر فيه الجهل والخطأ، و لم يبلغه العلم الصحيح في كل المسائل[(٤)].

(ب)- ينظر في انتفاء الموانع: وأكثرها يرجع إلى:

١- الجهل - وشرطه ألا يكون مقصراً في طلب الحق، أو مقلداً معرضاً عن طلبه[(٥)].

٢- التأويل - وشرطه أن تحتمله الأدلة من الكتاب والسنة، وتحتمله اللغة احتمالاً ظاهراً[(٦)].

---

(١) انظر: الرسالة - للإمام الشافعي - ٣٥٩-٣٦٠، وجامع العلوم والحكم ٦٧، وانظر ما سيأتي ذكره عن عارض الجهل في فقرة (ب).

(٢) انظر: كشف الأسرار ٤/٥٦٠-٥٦٣.

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١١/٤٠٨.

(٤) انظر المصدر نفسه.

(٥) انظر: ميزان الأصول - للسمرقندي - ١/٢٨٥، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٣/٣٤٦، والرد على البكري له ص/٢٥٩، وشرح التلويح على التوضيح ٢/٣٧٧-٣٨٩، وكشف الأسرار ٤/٥٣٤-٥٣٦، ٥٤٥-٥٤٨، وفواتح الرحموت ٢/٣٨٧-٣٩٢.

(٦) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣/٢٨٣-٢٨٤، ٢٠/٢٦٣-٢٦٨، والاستقامة له ٢/١٨٨-١٨٩، وفتح الباري - لابن حجر - ١٢/٣٠٤.

الفصل الثاني

مسائل تتعلق بالصحابة

وفيه مبحثان:-

المبحث الأول: عدالة الصحابة والرد على المخالفين.

المبحث الثاني: إمامة علي بن أبي طالب -رضي الله عنه -.

المبحث الأول

عدالة الصحابة والرد على المخالفين

يرى الجويني أن هذه المسألة حقها أن ترسم في أصول الإمامة، ولكن احتيج إليها في أصول الفقه، لتعلقها ببعض مسائل الشرع، إذ قد غمز بعض الفقهاء في أقوام مشاهير من أصحاب رسول الله -ﷺ- فقال: ((جرى رسم الأصوليين بعقد مسألة في فن من التعديل والجرح مشتملة على تعديل صحب رسول الله -ﷺ-، وإنما تمس الحاجة إليها في أصول الإمامة، ولكنها قد تتعلق ببعض مسالك الشرع، ففي الفقهاء[1] من طرق مسالك الطعن والغمز إلى أقوام من مشاهير أصحاب رسول الله -ﷺ- كأبي هريرة وابن عمر وغيرهما))[2].

وكذلك ممن خالف في هذا الأمر: النظام، إذ قد قدح في الصحابة قدحاً قبيحاً، وقد أغرب الرازي فنقل عنه كل ما طعن به في آحاد الصحابة[3]، وكان اللائق اطراحها ودفنها، ولو لا خشية الخروج عن موضوع الرسالة، وضيق الزمن وتضخم الرسالة، لاستقصيت الرد عليه، وحاصل ما ذكره إما أن يكون كذباً، وإما أن يكون صحيحاً لم يعطه حقه من الفهم.

وهذا النظام – نظام الكذب– له طعن شديد شنيع في الشريعة، ذكره لإبطال القياس، فاجتمع عنده، الطعن في حملة ونقلة الشريعة إلينا، وفي الشريعة نفسها، فاستحق أن تغلظ عليه العبارة، وما أحسن ما قاله إمام الحرمين الجويني: ((... وما ذكره النظام كفر وزندقة، ومحاولة استئصال قاعدة الشرع، لأنه إذا نسب حامليها إلى ما هذى به، فبمن يوثق وإلى قول من يرجع؟ وقد رد القياس، وطرد مساق رده إلى الوقيعة في أعيان الأمة ومصابيح الشريعة، فإذاً لا نقل ولا استنباط، ولا تحصل

---

(١) يقصد الجويني بالفقهاء بعض الحنفية كعيسى بن أبان وأبي زيد الدبوسي، وقد تابعهما أكثر متأخري الحنفية حيث إنهم قدحوا في بعض الصحابة بعدم الفقه، فقدموا القياس على ما رووه مخالفاً له، ، لكن أبا الحسن الكرخي ومن تابعه لم يكونوا على هذا الرأي.

انظر: كشف الأسرار لعبدالعزيز البخاري ٧٠٧/٢.

(٢) البرهان للجويني ٤٠٣/١، وانظر منيف الرتبة للعلائي ص٦٠.

(٣) انظر: المحصول –للرازي– ٣٠٨/٤-٣٣٦ ثم أردفه بطعون الخوارج والمعتزلة والشيعة ٣٣٦/٤-٣٤٩، ومما يتعجب منه أن هذه الطعون المذكورة تلقفها المستشرقون، فذكروها تقليداً مدعين للبحث العلمي، وأنى لهم ذلك، وقد تبعهم على ذلك بعض الأذناب كأبي رية. وينظر في الردود عليهم: الأنوار الكاشفة للمعلمي– وغيره–، ولمحقق كتاب المحصول وقفات جيدة على أكثر ما ذكره الرازي.

الثقة على ما قاله بآي القرآن، فإنه لا يبعد على المنكر الجاحد ادعاء ما قاله في التحريف والتصريف، وكتم البعض، وتغيير مقتضى البعض، فلم تختص غائلته ومماراته بالقياس، بل عمت قاعدة الشريعة))[1].

وأقبح الناس طعناً في صحابة رسول الله -ﷺ- الرافضة[2]، فإنهم قد كفروا سائر الصحابة عدا أهل البيت، ونفر يسير من غيرهم، مع غمزهم في بعض أهل البيت كالحسن بن علي وابن عباس - رضي الله عنهم- وفي هذا إبطال لاستمرار الشريعة وقطع لها، وهذا مع كثرة تحريفهم وكذبهم، فأكثر الشر جاء من قبلهم، فما ظهرت الباطنية إلا من قبلهم، وأفاعيلهم في أهل السنة منكرة مسطرة.

لكل ذلك فإنه من المناسب رسم هذا الفصل ليتناول فيه الكلام عن عدالة الصحابة والرد على من خالف في عدالتهم، ثم الكلام عن إمامة علي رضي الله عنه، وذلك في مبحثين:

---

(١) البرهان - للجويني - ٢/٤٩٨-٤٩٩.

(٢) سموا شيعة لزعمهم التشيع إلى علي رضي الله عنه، وسموا رافضة لرفضهم زيد بن علي لما لم يسب أبا بكر وعمر رضي الله عنهما. أو لرفضهم الحق كإمامة أبي بكر وعمر، وهم أشد الفرق انحرافاً عن السنة، ومن أصولهم: الإمامة، إذ يقولون بأنها من أصول الدين وأنها منحصرة في أئمة عينوهم من آل البيت مع القول بعصمتهم ا، ويقولون بالتقية، وغير ذلك، وفيهم فرق تعد من الغالية، ومن غلوهم القول بتحريف القرآن، ويجمعهم سب الصحابة - إلا بعضهم فلا يسبونه - وهم قد بلغوا فرقاً كثيرة. والمتأخرون موافقون في الغالب لأصول المعتزلة، ومن جهتهم ظهرت الباطنية. والشيعة الزيدية أقرب إلى السنة من سائر فرق الشيعة.

انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ١/٨٨-١٦٦، وعقائد الثلاث وسبعين فرقة ١/٤٤٦-٤٥٠.

المبحث الأول

عدالة الصحابة

والمقصود منه عقد مطلبين، يتناول في أحدهما عدالة الصحابة بالأدلة من الكتاب والسنة، ثم في المطلب الثاني بيان الرد على من خالف في عدالة الصحابة.

ولما كان الكلام عن عدالة الصحابة، يتوقف على التحديد الدقيق لمعنى الصحبة، وما به تثبت الصحبة، آثرت تقديم مطلب موجز لمعرفة معنى الصحابي وما تثبت به الصحبة، علماً بأن أكثر الأصوليين قد بحثوا ذلك، ولذا ناسب البحث عنهما.

المطلب الأول

تعريف الصحابي وطرق ثبوت الصحبة

يرى بعض الأصوليين أن الصحابي: ((... ينبغي أن يجتمع فيه أمران حتى يكون صحابياً: أحدهما أن يطيل مجالسة النبي -ﷺ- لأن من رآه من الوافدين عليه وغيرهم، و لم يُطل المكث، لا يسمى صحابياً، والآخر: أن يطيل المكث معه على طريق التبع له، والأخذ عنه، والاتباع له))(1).

ولا شك أن الشرط الثاني، وهو الاتباع- ويقصد به إسلامه-: شرط صحيح، أما الأول فغير لازم، وقد اختلف القائلون بهذا الشرط، فمنهم من اشترطه، لأنه في اللغة لا يطلق الصاحب إلا على من طالت صحبته، ومنهم من أقر بأنه في اللغة تطلق الصحبة على القليل والكثير، ولكنه يقول: إن العرف خصصه بمن طالت مجالسته(2).

والحق أن الصحبة تطلق على قليل المجالسة وكثيرها، يدل لذلك:

١- أنه جاء في الكتاب والسنة إطلاقها على الملابسة بين الشيئين، سواء كانت قليلة أو كثيرة، فمن ذلك قول الله تعالى: ﴿فقال لصاحبه وهو يحاوره﴾ [الكهف ٣٤] وقال: ﴿والصاحب بالجنب﴾ [النساء ٣٦] والمراد به المرافق في السفر، سواء كان ملازماً أو صحب ساعة من نهار فيه،

---

(1) المعتمد لأبي الحسين البصري ٢/١٧٢، وانظر: المستصفى للغزالي ٢/٢٦١ [١/١٦٥] وأصول السرخسي ١/٣٤٢، وكشف الأسرار ٢/٧١٣، وتيسير التحرير ٣/٦٧، ومسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت ٢/١٥٨.

(2) انظر: البحر المحيط للزركشي ٢/١٩٠-١٩٢.

وذلك لا يستهجنه أهل اللغة، وقال: ﴿يا صاحبي السجن﴾ [يوسف ٣٩].

وأما من السنة فكثير، ومنها قول الرسول -ﷺ-: ((إنكن صواحب يوسف، مروا أبا بكر فليصل بالناس))[١] فكيف ينكر أن يطلق ذلك اللفظ على من آمن بالرسول -ﷺ- ووصل إليه وتشرف برؤيته أو لقائه مؤمناً به[٢].

٢- إنه يمكن أن يحكى الإجماع على صحة هذا الإطلاق، وبيانه:

أ- إنه لا خلاف عند لقاء الرسولِ -ﷺ- ومن معه: الأعداءَ من المشركين وغيرهم، فقتل من العسكرين جماعة، أن يقال: قتل من أصحاب النبي -ﷺ- كذا وكذا، وقتل من المشركين كذا وكذا، وقد جرى عمل المؤرخين والإخباريين على هذا، فيقولون: قتل من أصحاب علي فلان وفلان، وقتل من أصحاب معاوية فلان وفلان -مثلاً- وقطعاً إنهم لا يعنون بهم من طالت صحبته فقط، وإنما مرادهم كل من كان مع عسكر من العسكرين.

ب- إن الفقهاء يطلقون اسم الصاحب، كقولهم: فلان من أصحابنا الشافعية، -مثلاً- على من رأى الشافعي ومن لم يره، ما دام أنه ينتسب إليه، سواء كان قديماً في ذلك المذهب بحيث مرت عليه مدة فيه، أو كان دخوله وانتقاله إليه قريباً، فاستويا في صحة إطلاق الصحبة عليه، لأدنى ملابسة، وهذا جارٍ في سائر أصحاب العلوم الأخرى، كأصحاب الحديث والفقه والظاهر واللغة وغير ذلك[٣]. فظهر من هذا أن الأمر واسع.

وبهذا يعلم عدم صحة إطلاق من أطلق أن العرف خصص استعمال الصاحب فيمن كثرت مجالسته وملابسته.

٣- إنه في الاستعمال يصح تقييد الصحبة بالقليل والكثير، فيقال: صحبته ساعة، وصحبته يوماً أو شهراً، والتقسيم دال على صحة الإطلاق، أي استعمال الصحبة في الملازمة القليلة أو الكثيرة[٤].

٤- ((إنه لو حلف أنه لا يصحب فلاناً في السفر أو ليصحبنه، فإنه يبر ويحنث بصحبته

---

(١) سيأتي تخريجه - إن شاء الله - ص ٧١٨

(٢) انظر: التمهيد للكلوذاني ٣/١٧٢-١٧٣، والعواصم والقواصم لابن الوزير ١/٣٨٩-٣٩٠.

(٣) انظر: العواصم والقواصم لابن الوزير ١/٣٩٠-٣٩١.

(٤) انظر: الإحكام -للآمدي- ٢/٩٢.

ساعة))[1].

ولو اعترض على هذا -خاصة من قبل من اشترط الرواية أو الملازمة- بأن العرف خصص هذا الاحتمال فصار يطلق على المكثر الملازم، فيقال: أصحاب الكهف والرقيم، وأصحاب الجنة وأصحاب النار للملازمين، ومنه أصحاب الرسول -ﷺ-[2].

فجوابه: أنه لا مانع من ذلك، ولكن استعماله في المكثر الملازم لا يمنع من صحة إطلاقه على المقل غير الملازم، ولا شك أن القرائن لها دخل في تحديد المراد، وقد دللنا على صحة إطلاق الصحبة على القليل، ويظهر من صنيع بعض الصحابة -كعمر رضي الله عنه وإقرار غيره له- صحة اعتبار قليل الرؤية والمقابلة في صحبة الرسول -ﷺ- كما سيأتي - إن شاء الله -[3].

وعلى هذا فإن إطلاق الصحبة على من رأى أو لقي أو لازم، صحيح معهود، غاية ما في الأمر أنهم على درجات في الصحبة، وهذا غير منكر.

ولذلك فالذي عليه المحققون، وجرى عليه أهل الحديث قاطبة وأكثر أصحاب الشافعي والحنابلة وغيرهم أن الصحابي: ((من لقي النبي -ﷺ- مؤمناً به ومات على الإسلام، ولو تخللت ردة في الأصح))[4] وهذا تعريف الحافظ ابن حجر، وذكر أنه أصح ما وجده.

فقوله ((من)) يشمل الذكر والأنثى، والحر والعبد، وقوله ((لقي)) يدخل فيه من رآه أو من لم يره لعارض العمى كعبد الله بن أم مكتوم، والتعبير بهذا أولى من التعبير برأى، وهذا القيد يخرج كل من لم يلق النبي -ﷺ-، حتى من أسلم في حياته ولم يره إلا بعد وفاته فلا يعد صحابياً[5]، وقوله:((مؤمنا)) يخرج:

١- من لقيه ولم يؤمن به - وهو ظاهر-.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) انظر: المصدر السابق نفسه.

(٣) انظر ص ٦٩٧

(٤) نزهة النظر لابن حجر ص١٤٩، وانظر: الكفاية في علم الرواية ص٦٩، والإحكام لابن حزم ٢/٢١٧، والمسودة ص٢٩٢، و الإحكام -للآمدي- ٢/٩٢، ونهاية الوصول للهندي ٧/٢٩٠٩.ومنيف الرتبة للعلائي ص٣٠-٣١.

(٥) انظر: نزهة النظر ص١٥٠.

٢- من لقيه كافراً، و لم يسلم إلا بعد وفاته -ﷺ-[١].

٣- من لقيه قبل أن يبعث، ثم أسلم في حياته -ﷺ- ولكنه لم يره إلى وفاته[٢].

٤- وأقرب من هذا الثالث: من لقيه بعد أن بعث ولكنه أسلم قبل وفاته -ﷺ- و لم يتمكن من رؤيته[٣].

وقوله:((به)) هذا يخرج من آمن بغيره من الأنبياء و لم يؤمن به، ولكن هل يخرج من رآه وآمن أنه سيبعث، و لم يدرك بعثته؟ فيه نظر[٤].

وقوله:((ومات على الإسلام)) -هذا يخرج من ارتد و لم يرجع إلى الإسلام حتى مات[٥]، ولا يخرج من ارتد في حياته، ثم لقيه ثانية وقد رجع إلى الإسلام- كابن أبي السرح.

بقي النظر في النزاع فيمن ارتد، ثم عاد إلى الإسلام بعد وفاة الرسول -ﷺ- هل تعود إليه الصحبة؟ والأصح كما قال ابن حجر إنه صحابي لأمرين:

١-إجماع المحدثين على أن الأشعث بن قيس صحابي، وكان ارتد ثم رجع إلى الإسلام في عهد أبي بكر - رضي الله عنه -، وقبل منه، وزوجه أخته، و لم يتخلف أحد عن ذكره في الصحابة.

٢- إن ما احتج به على أن الردة محبطة للعمل، صوابه أن إحباط العمل مقيد بما إذا مات على الردة[٦]، قال الله تعالى: ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة﴾ [البقرة ٢١٧].

بقي بعد هذا ذكر ما يعرف به ثبوت الصحبة، فقد اتفقوا على أن الصحبة تثبت بثلاثة طرق، ثم اختلفوا فيما عداه.

---

(١) مثّل له العلائي بسعيد بن حيوة في منيف الرتبة ص٤٨ ومثل له الزركشي في البحر المحيط ١/١٩٥ بعبد الله بن حماد.

(٢) كعبد الله بن أبي الحمساء انظر البحر المحيط ١/١٩٥، لكن استظهر العلائي صحبته، انظر منيف الرتبة ص٤٨.

(٣) انظر: البحر المحيط١/١٩٥.

(٤) انظر: نزهة النظر ص١٤٩.

(٥) انظر المصدر نفسه.

(٦) انظر: منيف الرتبة للعلائي ص٤٩، و البحر المحيط للزركشي ٥/٣٠-٣١.

أما المتفق عليه[١]:

١- أن يثبت بطريق التواتر أنه صحابي.

٢- ما ثبت بالشهرة والاستفاضة.

٣- ما نقل بطريق الآحاد، وله ثلاثة أوجه:

أ- أن يصرح صحابي معلوم الصحبة بالقول بصحبة آخر غير مشهور.

ب- أن يذكر الصحابي المعلوم الصحبة بما يلزم منه صحبة الآخر، كأن يقول: كنت أنا وفلان عند النبي -ﷺ- أو دخلنا عليه، ونحو ذلك من العبارات، ويشترط عندئذ إسلامه وتمييزه.

ج- أن ينقل آحاد التابعين ذلك.

وأما المختلف فيه: فهو أن يخبر العدل عن نفسه أنه صحب النبي -ﷺ- ، فرأى بعض أهل العلم عدم قبول مثل هذا الخبر، فلا يعد صحابياً من أخبر عن نفسه بذلك، والأصح عده من جملة الصحابة، كما عليه الأكثر، والذي ظهر لي أن من اعتمده في جملة الصحابة لاحظ أموراً هي[٢]:

١- أن يكون ذلك المخبر عن نفسه بالصحبة عدلاً، وهذا شرط معتبر كما لا يخفى.

٢- أن يكون من أخبر عنه قد عاش في الوقت المعتبر للصحبة، وذلك ما لا يتجاوز سنة (١١٠هـ)، ويدل لهذا قول الرسول -ﷺ- آخر عمره لأصحابه: ((أرأيتكم ليلتكم هذه، فإن على رأس مائة سنة منها لا يبقى على وجه الأرض ممن هو اليوم عليها أحد))[٣]. وقد جاء ذلك في صحيح مسلم مفسراً بأنه قال ذلك قبل شهر من وفاته ﷺ.

٣- أن توجد قرينة دالة على صحبة يسيرة، يتعذر إثباتها بنقل غيره، إذ ربما لا يحضره حالة اجتماعه بالنبي -ﷺ- أحد، مع السلامة من اعتراض قادح من غيره من الصحابة.

وقد ذُكر قيد الصحبة اليسيرة، لأن الصحبة الطويلة الأمد يبعد ألاّ تشتهر[٤].

ومما يستغرب في هذا المقام ما قاله عبد العلي الأنصاري عن رتن الهندي: ((الذي ظهر بعد

---

(١) انظر: الكفاية للخطيب ص٧٠، ونهاية الوصول للهندي ٢٩١١/٧، والبحر المحيط ١٩٨/١؛ والإصابة لابن حجر ١٦٠/١، و شرح الكوكب المنير ٤٧٨/٢، و فواتح الرحموت ١٥٨/٢-١٥٩.

(٢) انظر: الإصابة لابن حجر ١٦٠/١ و شرح الكوكب المنير ٤٧٨/٢.

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه (٥٤/٢ مع الفتح) كتاب مواقيت الصلاة، باب ذكر العشاء والعتمة رقم (٥٦٤)، و مسلم في صحيحه (١٩٦٥/٤)، كتاب فضائل الصحابة، باب (٥٣) رقم (٢٥٣٧).

(٤) انظر: البحر المحيط للزركشي ١٩٨/١-١٩٩ -نقلاً عن ابن السمعاني بمعناه-.

ستمائة سنة وادعى الصحبة، فقال في القاموس: إنه كذاب ليس صحابياً، وقَبِلَه الشيخ ركن الدين علاء الدولة السمناني، وقال: قد لقي الشيخُ رضي الدين عليّ اللالا الرتن الهندي صاحب رسول الله -ﷺ- وأعطى مشطاً من أمشاط رسول الله -ﷺ- وحبس ذلك المشط تبركاً، وقال: وصل إليَّ خرقة من الشيخ الرتن.

ولا يخفى عليك أن الشيخين[1] وإن كانا ولِيين صاحبي كرامات[2]، لكن لم يكن لهم[3] معرفة بأحوال الرجال وغيرهم من رجال هذا المقال، و لم يقولا بالكشف، مع أن الجرح مقدم على التعديل، كما في الحاشية، لكن ينبغي ألا يذكر الرتن بالشر، لاحتمال الصحبة حذراً عن الوقوع في الكبيرة، لكن روى في النفحات: أن الشيخ ركن الدين علاء الدولة كتب بخطه الشريف أنهم كانوا يقولون: إن تلك الأمشاط، كانت أمانة رسول الله -ﷺ- للشيخ رضي الدين علي اللالا، وهذا -أي كون الأمشاط أمانة- إن لم يكن بقول الرتن، فهو بالكشف، فإذن صحبته ثابتة، لا مجال للمرية فيه.

ثم مثل الرتن ما يدعيه الأولياء القلندرية البررة الكرام من صحبة عبد الله، ويلقبونه بعلم بردار، وينسبون خرقتهم إليه، ويدعون إسناداً متصلاً، ويحكون حكايات عجيبة، ويدعون بقاءه إلى قريب من ستمائة، ولا مجال لنسبة الكذب إليهم، فإنهم أولياء الله أصحاب كرامات، محفوظون من الله تعالى))[4].إ.هـ

والتعليق:

١-هذا القول مرفوض جملة وتفصيلاً، سواء كان ما يتعلق برتن الهندي، أو ما يتعلق بغيره من الصوفية ! وحديث الرسول -ﷺ- صريح في نفي الصحبة عن هذا الدجال وأمثاله.

٢- قال الذهبي: ((رتن الهندي، وما أدراك ما رتن! شيخ دجال بلا ريب، ظهر بعد الستمائة، فادعى الصحبة، والصحابة لا يكذبون، وهذا جريء على الله ورسوله، وقد أُلِّفت في أمره جزءاً، وقد قيل إنه مات سنة اثنتين وثلاثين وستمائة، ومع كونه كذاباً، فقد كذبوا عليه جملة كبيرة من أسمج

---

(١) يقصد السمناني، وعلي، اللذين تقدم ذكرهما عنده.

(٢) لا أدري كيف جزم بذلك، والذي يظهر أن المؤلف الشارح صاحب صوفيات قبيحة، كما في تعبيره بالكشف وبما ينقله عن ابن عربي الصوفي مقراً له في مواضع متفرقة من شرحه فواتح الرحموت !

(٣) هكذا والصواب: لهما.

(٤) فواتح الرحموت ٢/١٦٠-١٦١.

الكذب والمحال))[1].

٣- وقال الشيخ المطيعي بعد أن ذكر الحديث السابق وناقش عبد العلى الأنصاري: ((فاعرف هذا ولا تعول على خرافات الجوع وهذيانه))[2].

(١) ميزان الاعتدال ٢/٤٥ رقم (٢٧٥٩).

(٢) سلم الوصول على نهاية السول -للمطيعي- ٣/١٨٣.

المطلب الثاني

عدالة الصحابة

المراد بالعدالة ملكة تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة[1].

وليس المراد من عدالة كل فرد من الصحابة عصمتهم من المعاصي والخطأ، وإنما المراد بها قبول روايتهم وتصديق أقوالهم وعدم البحث عن تزكية لهم كما يحتاجها غيرهم، قال الحافظ العلائي[2]: ((ليس المعني بعدالة كل واحد من الصحابة - رضي الله عنهم - أن العصمة له ثابتة، والمعصية عليه مستحيلة، ولكن المعني بهذا أن روايته مقبولة وقوله مصدق، ولا يحتاج إلى تزكية، كما يحتاج غيره إليها، لأن استصحاب الحال لا يفيد إلا ذلك))[3].

والأدلة الدالة على عدالة الصحابة كثيرة يمكن تنويعها إلى خمسة:

النوع الأول: الأدلة من كتاب الله:

لقد أثنى الله جل وعلا على صحابة رسول الله -ﷺ- ثناءً جميلاً، ولا تعديل فوق تعديل الله تعالى، وقد تنوع هذا الثناء في كتاب الله، فمنه ما كان في أصحاب بيعة الرضوان، ومنه ما هو في السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، ومنه ما هو عام يشمل سائر الصحابة رضوان الله عليهم.

الآية الأولى[4]: قال الله تعالى: ﴿محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من الله ورضواناً سيماهم في وجوههم من أثر السجود ذلك مثلهم

---

(١) انظر: الكفاية للخطيب البغدادي ١٠٢-١٠٣، والمستصفى للغزالي ٢/٢٣١، [١/١٥٧] وشرح تنقيح الفصول ص٣٦١، وشرح العضد ٢/٦٣، ونزهة النظر ص٨٣.

(٢) خليل بن كيلكدي بن عبد الله الدمشقي الشافعي، أبو سعيد المشهور بالعلائي، فقيه محدث أصولي، من مؤلفاته: المجموع المذهب في قواعد المذهب، وجامع التحصيل لأحكام المراسيل، وتحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد. توفي سنة (٦٧١هـ).

انظر: تذكرة الحفاظ ٤/١٥٠٧، وطبقات الشافعية لابن السبكي ١٠/٣٦.

(٣) تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة للعلائي ص٨٦، وانظر منهاج السنة النبوية ٢/٤٥٦-٤٥٨، والبحر المحيط ٦/١٨٩.

(٤) ورد الاستدلال بها في الإحكام لابن حزم ٢/٨٧، وشرح اللمع للشيرازي ٢/٦٣٥، وروضة الناظر ١/٣٠٠، وكشف الأسرار للبخاري ٢/٧٠٩، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/٦٧ وشرح مختصر الروضة ٢/١٨١، وشرح الكوكب المنير ٢/٤٧٤، ومسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت ٢/١٥٧.

في التوراة ومثلهم في الإنجيل كزرع أخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجراً عظيماً﴾ [الفتح ٢٩].

((وهو مثل ضربه الله للنبي -ﷺ- إذ خرج وحده ثم قواه بأصحابه كما قوى الحبة بما ينبت منها))[١]، والثناء فيها ظاهر وهو قوله: ﴿رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من الله ورضواناً﴾.

الآية الثانية[٢]: قال الله تعالى: ﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون (والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون﴾ [الحشر ٨، ٩]. نص الله جل وعلا على فضل المهاجرين والأنصار، وأخبر عن صدقهم وفلاحهم، وذلك تعديل لهم وتزكية.

الآية الثالثة[٣]: قال الله تعالى: ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً﴾ [الفتح ١٨].

وهي كذلك الثناء فيها ظاهر، وهو رضى الله عنهم، ولا تعديل فوق هذا التعديل.

الآية الرابعة: قال الله تعالى: ﴿والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك هم المؤمنون حقاً لهم مغفرة ورزق كريم (والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فأولئك منكم﴾ [الأنفال ٧٤-٧٥]، والثناء على المهاجرين والأنصار فيها ظاهر[٤].

---

(١) قاله البخاري في صحيحه (٨/٤٤٥- مع الفتح) كتاب التفسير، باب تفسير سورة الفتح، وانظر جامع البيان -للطبري- ١٣/٢٦/١١٢، ١١٤، وتفسير القرآن لابن كثير ٤/٢٠٣-٢٠٥.

(٢) ورد الاستدلال بها في: الكفاية في علوم الرواية للخطيب البغدادي ص٦٤، ومنيف الرتبة للعلائي ص٦٤، والإصابة لابن حجر ١/١٦٢.

(٣) ورد الاستدلال بها في: البرهان للجويني ١/٤٠٣؛ والتلخيص له ٢/٣٧٤، والمستصفى ٢/٢٥٧ [١/١٦٣] والمحصول ٤/٣٠٧، وروضة الناظر ١/٣٠٠ وشرح مختصر الروضة ٢/١٨١، وكشف الأسرار ٢/٧٠٩، وشرح الكوكب ٢/٤٧٤.

(٤) انظر: جامع البيان -للطبري- ٦/١٠/٥٦-٥٧.

الآية الخامسة[1]: قال الله تعالى: ﴿والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً ذلك الفوز العظيم﴾ [التوبة ١٠٠].

نص الله على أنه قد رضي عن السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، وهذا تعديل منه لهم، والمراد بهم عند الجمهور من كان آمن قبل الفتح أي الحديبية[2]، ويرجحه قوله تعالى: ﴿لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلاً وعد الله الحسنى﴾ [الحديد ١٠].

الآية السادسة[3]: قال الله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾ [البقرة ١٤٣] وهذه الآية وإن كانت عامة فالصحابة يدخلون فيها دخولاً أولياً، ودلالتها مع جمعها بسائر الأدلة تدل دلالة قاطعة على عدالة الصحابة، فإن الوسط بمعنى العدل، وشهادتهم على غيرهم تدل كذلك على عدالتهم وعلمهم.

الآية السابعة[4]: قال الله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾ [آل عمران ١١٠]، وهذه الآية وإن كانت عامة في الأمة، فانطباقها على الصحابة أولى وأظهر، وذلك معروف من سيرتهم رضوان الله عليهم.

وقد قال الشاطبي نحواً من هذا في استدلاله على العمل بسنة الصحابة والأخذ بها فقال: ((.. ثناء الله عليهم من غير مثنوية، ومدحهم بالعدالة، وما يرجع إليها، كقوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ [آل عمران ١١٠] وقوله: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على

---

(١) ورد الاستدلال بها في: التلخيص للجويني ٣٧٤/٢، والمستصفى ٢٥٨/٢ [١٦٣/١] وروضة الناظر ٣٠٠/١ والمحصول ٣٠٧/٤، وكشف الأسرار ٧٠٩/٢ وشرح الكوكب ٤٧٤/٢.

(٢) انظر: منهاج السنة ٢٦/٢.

(٣) ورد الاستدلال بها في: إحكام الفصول للباجي ٣٠٤، والتلخيص للجويني ٣٧٤/٢، والمستصفى ٢٥٧/٢ [١٦٣/١] والمحصول ٣٠٧/٤، والإحكام للآمدي ٩١/٢، وشرح مختصر الروضة١٨١/٢، وشرح العضد ٦٧/٢، وشرح الكوكب ٤٧٤/٢، و فواتح الرحموت ١٥٦/٢، ونشر البنود ٥٢/٢.

(٤) ورد الاستدلال بها في: إحكام الفصول ٣٠٣ وشرح اللمع ٦٣٥/٢، والبرهان ٤٠٣/١، والتلخيص ٣٧٤/٢، والمستصفى ٢٥٧/٢ [١٦٣/١]، و الإحكام -للآمدي- ٩١/٢، وشرح العضد ٦٧/٢، و البحر المحيط للزركشي ١٨٦/٦، وشرح مختصر الروضة١٨١/٢، وشرح الكوكب ٤٧٤/٢ ونشر البنود ٥٢/٢.

الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾ [البقرة ١٤٣]، ففي الأولى: إثبات الأفضلية على سائر الأمم، وذلك باستقامتهم في كل حال، وجريان أحوالهم على الموافقة دون المخالفة، وفي الثانية إثبات العدالة مطلقاً، وذلك يدل على ما دلت عليه الأولى.

ولا يقال: إن هذا عام في الأمة، فلا يختص بالصحابة دون من بعدهم، لأنا نقول:

أولاً: ليس كذلك، بناء على أنهم المخاطبون على الخصوص، ولا يدخل معهم من بعدهم إلا بقياس ودليل آخر.

وثانياً: على تسليم العموم: أنهم أول داخل في شمول الخطاب، فإنهم أول من تلقى ذلك من الرسول -ﷺ- وهم المباشرون للوحي.

وثالثاً: أنهم أولى بالدخول من غيرهم ؛ إذ الأوصاف التي وصفوا بها، لم يتصف بها على الكمال إلا هم، فمطابقة الوصف للاتصاف شاهد على أنهم أحق من غيرهم بالمدح.

وأيضاً: فإن من بعد الصحابة من أهل السنة عدلوا الصحابة على الإطلاق والعموم، فأخذوا عنهم رواية ودراية من غير استثناء ولا محاشاة، بخلاف غيرهم؛ فلم يعتبروا منهم إلا من صحت إمامته وثبتت عدالته، وذلك مصدق لكونهم أحق بذلك المدح من غيرهم، فيصح أن يطلق على الصحابة أنهم خير الأمة بإطلاق، وأنهم وسط -أي عدول- بإطلاق))[1].

ويؤيد هذا المعنى قول الرسول -ﷺ-: ((خير الناس قرني)) كما سيأتي - إن شاء الله -.

الآية الثامنة: قال الله تعالى: ﴿لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلاً وعد الله الحسنى﴾ [الحديد ١٠].

قال ابن حزم: ((هذه مواعيد الله تعالى، ووعد الله مضمون تمامه، وكلهم ممن مات مؤمناً قد آمن وعمل الصالحات))[2]، وقال أيضاً: ((ثم نقطع على أن كل من صحب رسول الله -ﷺ- بنية صادقة، ولو ساعة فإنه من أهل الجنة، لا يدخل النار لتعذيب، إلا أنهم لا يلحقون بمن أسلم قبل الفتح...))[3].

---

(١) الموافقات للشاطبي ٤/٤٤٧-٤٤٩.

(٢) الإحكام لابن حزم ٢/٨٧.

(٣) الفصل لابن حزم ٤/٢٢٥.

النوع الثاني: الأدلة من السنة:

الحديث الأول[1]: قال الرسول -ﷺ-: ((خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)) وفي رواية: ((خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم...))[2].

وقد أطلق الرسول -ﷺ- الخيرية، والخيرية المطلقة لا تكون إلا للعدول، ولو جمعت هذا الحديث مع قول الله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ [آل عمران ١١٠] يتبين وجه الخيرية التي هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله، المتضمنة للعلم والصدق في القول والعمل، وفي هذا رد على من زعم أن الخيرية هنا لا تقتضي العدالة[3]، كيف وقد ورد في بعض روايات الحديث نفسه: ((ثم يفشو الكذب)) أي بعد تلك القرون المفضلة، فهذا بمفهومه يدل على صدقهم.

الحديث الثاني[4]: قال الرسول -ﷺ-: ((لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه))[5] وهذا الحديث وإن كان ورد لسبب معين بين أحد السابقين من الصحابة وبين أحد من جاء بعدهم، لكنه ورد بلفظ عام، بل يمكن أن يقال: إن هذا النهي وإن كان وارداً في شأن الصحابة بعضهم مع بعض، فكيف بمن كان من غير الصحابة معهم ؟ لا شك أنه أولى بالنهي[6].

الحديث الثالث[7]: قال الرسول -ﷺ-: ((النجوم أمنة السماء، فإذا ذهبت النجوم أتى السماء ما

---

(١) ورد الاستدلال به في: شرح اللمع ٦٣٥/٢ والمستصفى ٢٥٨/٢ [١٦٣/١] والروضة لابن قدامة ٣٠١/١، وشرح العضد ٦٧/٢، و البحر المحيط للزركشي ١٨٦/٦، وشرح مختصر الروضة ١٨٢/٢، و شرح الكوكب ٤٧٥/٢، ومسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت ١٥٧/٢، ونشر البنود ٥٢/٢.

(٢) تقدم تخريجه ص/ ١١٧

(٣) انظر: مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت ١٥٧/٢.

(٤) ورد الاستدلال به في: الكفاية للخطيب ٦٥، والمستصفى ٢٥٨/٢ [١٦٣/١]، والمحصول ٣٠٨/٤، والمقدمة لابن الصلاح -مع التقييد للعراقي- ص٢٨٧، وفتح المغيث ١١١/٣، وشرح الكوكب ٤٧٤/٢.

(٥) متفق عليه، أخرجه البخاري (٢٥/٧) مع الفتح كتاب فضائل الصحابة، باب لو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً رقم(٣٦٧٣) ومسلم في صحيحه (١٩٦٧/٤) كتاب فضائل الصحابة باب تحريم سب الصحابة رقم (٢٥٤١).

(٦) انظر: التقييد والإيضاح للعراقي ٢٨٧، وفتح المغيث للسخاوي ١١٠/٣، وشرح الكوكب المنير ٤٧٤/٢.

(٧) ورد الاستدلال به في: شرح مختصر الروضة للطوفي ١٨٣/٢.

توعد، وأنا أمنة لأصحابي فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمنة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون))[1].

والأمنة جمع أمين وهو الحافظ، فهذا الحديث نص في خيرية الصحابة وفضلهم على الأمة، فقد بين الرسول -ﷺ- أنه أمين على هذه الأمة، وحافظ لها مما يوقع في الاختلاف والتفرق، فإذا ذهب وقع شيء بين الصحابة، ومع ذلك نص على أنهم أمنة للأمة لكونهم شاهدوا التنزيل، وعرفوا أقوال الرسول -ﷺ- وأفعاله وسيرته فكانوا أكثر علماً وأمانة وإيماناً، فإذا ذهبوا أتى الأمة ما توعد من التفرق والاختلاف.

الحديث الرابع: أن الرسول -ﷺ- في حجة الوداع خطب خطبة مشهودة، حضرها جمع غفير من المسلمين، وقال في آخرها: ((... ألا فليبلغ الشاهد منكم الغائب))[2]، وهذا من أقوى الأدلة على عدالة الصحابة، - رضوان الله عليهم- إذ أطلق الرسول -ﷺ- الأمر بالتبليغ عندما خاطبهم، و لم يشترط ويستثن أحداً، مما يدل على عدالة الجميع.

السنة الخامسة: ويلتحق بالأحاديث القولية، السنة العملية لرسول الله -ﷺ- مع صحابته، وفي ذلك يقول إمام الحرمين: ((ومن أقوى ما يعتصم به على الجاحدين المعاندين سيرة رسول الله -ﷺ- فإنه كان يعرف أهل النفاق بأعيانهم، لا يخفى عليه مضمر الشقاق بينهم، وقد سماهم بأعينهم لصاحب سره ومؤتمنه: حذيفة بن اليمان، وكان عليه السلام يبجل أهل الإخلاص منهم وينزلهم منازلهم، ويحل كلاً على خطره في مجلسه، وكانوا رضي الله عنهم معدلين بتعديله عليه السلام مزكين أبراراً، وكان رسول الله -ﷺ- يعتمدهم في نقل آثاره وأخباره، ويسألهم عن أخبار غابت عنه، وكانوا عنه ناقلين ومخبرين، واشتهر ذلك من سيرته -ﷺ- فيهم، فكان ذلك مسلكاً قاطعاً في ثبوت عدالتهم بتعديل الرسول عليه السلام إياهم عملاً وقولاً))[3].

النوع الثالث: أنه ولو لم يرد نص في عدالتهم، لكانت حالهم شاهدة على عدالتهم، قال الباجي[4]: ((ومما يدل على ذلك أن العدالة إنما تعلم بالأعمال الصالحة، فلا عمل أفضل من أعمال أصحاب النبي

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (١٩٦١/٤) كتاب فضائل الصحابة باب بيان أن بقاء النبي -ﷺ- أمان لأصحابه وبقاء أصحابه أمان للأمة رقم (٢٥٣١).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري (٢٩/١٣ مع الفتح) كتاب الفتن باب (٨) ((لا ترجعوا بعدي كفاراً... رقم (٧٠٧٨)، وأخرجه مسلم (١٣٠٥/٣) كتاب القسامة باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال رقم (١٦٧٩).

(٣) البرهان للجويني ٤٠٤/١.

(٤) سليمان بن خلف الباجي، المالكي - ولد سنة (٤٠٣ هـ) من تصانيفه: المنتقى وهو شرح على موطأ مالك، وإحكام الفصول في أصول الفقه. توفي سنة (٤٧٤ هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء ١٨/ ٥٣٥.

-ﷺ- والرغبة في نصرته، وإنفاق الأموال، وهجر الأوطان، وقتل الآباء والأولاد، والنزاهة في المعاصي، فإن لم تقع العدالة بهذا، فلا تصح العدالة من أحد))(1).

وقال الخطيب البغدادي: ((على أنه لو لم يرد من الله عز وجل ورسوله فيهم شيء مما ذكرناه، لأوجبت الحال التي كانوا عليها من الهجرة والجهاد والنصرة، وبذل المهج والأموال وقتل الآباء والأولاد والمناصحة في الدين، وقوة الإيمان واليقين، القطع على عدالتهم، والاعتقاد لنزاهتهم، وأنهم أفضل من جميع المعدلين والمزكين الذين يجيئون بعدهم أبد الآبدين))(2).

وقال العلائي: ((إن من اشتهر بالإمامة في العلم والدين، كمالك والسفيانين، والبخاري ومسلم وأمثالهم، لا يحتاج إلى التعديل، ولا البحث عن حاله بالاتفاق، وهو عمل مستمر لا نزاع فيه، فالصحابة رضي الله عنهم أولى بذلك، لما تواتر عنهم واشتهر من حالهم في الهجرة والجهاد وبذل المهج والأولاد، وقتل الآباء والأولاد والأقرباء والأهل ومفارقة الأوطان والأموال، كل ذلك في موالاة النبي -ﷺ- ونصرته لله خالصاً، ثم ما كانوا عليه دائماً من اشتدادهم في أمور الدين بحيث لا تأخذهم فيه لومة لائم، ومواظبتهم على نشر العلم وفتح البلاد وتدويخ الأمصار، فيا لله العجب كيف يداني أحداً من هؤلاء من بعدهم فضلاً عن مساواتهم، حتى إنه يحتاج الواحد منهم إلى الكشف عن حاله وتزكيته، أو يكون ما صدر عنه عن اجتهاد أو تأويل قادحاً في عدالته، وحاطّاً له عن علو مرتبته العلية))(3).

النوع الرابع: الإجماع:

قال ابن الصلاح: ((... إن الأمة مجمعة على تعديل جميع الصحابة، ومن لابس الفتن منهم فكذلك بإجماع العلماء الذين يعتد بهم في الإجماع إحسانا للظن بهم، ونظراً إلى ما تمهد لهم من المآثر))(4)، فإذا قيل: إن الإجماع يعترض عليه بمخالفة الروافض والمعتزلة، أجيب عن هذا كما قال العلائي: ((الإجماع على ذلك ممن يعتد به على أحد الوجهين:

إما على أنه لا اعتداد بأهل البدع في الإجماع والخلاف، فإنه لم يخالف في عدالة الصحابة من

---

(1) إحكام الفصول للباجي ٣٠٤ -٣٠٥ وانظر نحوه للغزالي في المستصفى ٢٥٨/٢ [١٦٣/١-١٦٤] والآمدي في الإحكام ٩١/٢ وابن قدامة في الروضة ٣٠١/١، وعبد العلي في فواتح الرحموت ١٥٧/٢.

(2) الكفاية في علم الرواية ٦٦-٦٧.

(3) منيف الرتبة للعلائي ص٨١.

(4) مقدمة علوم الحديث لابن الصلاح [مع كتاب التقييد والإيضاح للعراقي] ص٢٨٧.

حيث الجملة أحد من أهل السنة، وإنما الخلاف عن المعتزلة والخوارج وأمثالهم.

وإما على أن ندرة المخالف مع كثرة المجمعين لا يمنع انعقاد الإجماع إن ثبت أن أحداً من أهل البدع خالف في ذلك.

والطريق الأولى أقوى، ولا فرق في هذا بين من لابس الفتن من الصحابة، ومن لم يلابسها))[1].

علماً بأن هذا الخلاف طاريء، ولم يؤثر عن السلف طعن فيهم، حتى من لابس الفتن، ((والذي عليه سلف الأمة وجمهور الخلف أن الصحابة رضي الله عنهم كلهم عدول بتعديل الله لهم))[2].

وسيأتي – إن شاء الله – أن الصحابة وغيرهم كانوا يروون عن معاوية رضي الله عنه الحديث ولا يكذبونه، مع أن علياً رضي الله عنه كان أولى بالحق منه[3].

وما أحسن ما قاله إمام الحرمين: ((ولعل السبب الذي أتاح الله الإجماع لأجله أن الصحابة هم نقلة الشريعة، ولو ثبت توقف في روايتهم، لانحصرت الشريعة على عصر رسول الله -ﷺ-، ولما استرسلت على سائر الأعصار))[4].

---

(١) منيف الرتبة للعلائي ص٧٨.

(٢) المسوَّدة لآل تيمية ص٢٩٢ وانظر الكفاية في علم الرواية ص٦٧ والاستيعاب لابن عبد البر ١/٨-٩، والمستصفى ٢/٢٥٨ [١/١٦٤] وشرح النووي على صحيح مسلم ١٥/١٤٩ والإصابة لابن حجر ١/١٦٢، وشرح الكوكب المنير ٢/٤٧٣.

(٣) انظر ص ٧٠١

(٤) البرهان للجويني ١/٤٠٧، ونقله عنه الزركشي في البحر المحيط ٦/١٨٦ والسخاوي في فتح المغيث ٣/١١٢.

المطلب الثاني

المخالفون في عدالة الصحابة والرد عليهم

ويمكن تصنيفهم إلى أربعة مذاهب: مذهب الرافضة، ومذهب المعتزلة، وما ذهب إليه ابن القطان، وما ذهب إليه المازري:

أما المازري فيرى أن اسم الصحبة يطلق على من لازم رسول الله -ﷺ- وعزره ونصره، ولا يطلق على من رآه يوماً ما أو زاره، أو اجتمع به لغرض، وانصرف عن قريب[1].

وهذا علق عليه العلائي قائلاً: ((وهذا قول غريب، يخرج كثيراً من المشهورين بالصحبة والرواية عن الحكم لهم بالعدالة أصلاً، كوائل بن حجر، ومالك بن الحويرث، وعثمان بن أبي العاص، وأشباههم ممن وفد عليه -ﷺ-، ولم يقم إلا أياماًقلائل ثم انصرف، وكذلك من لم يعرف إلا برواية الحديث الواحد أو الإثنين، ولم يدر مقدار صحبته من أعراب القبائل))[2].

ولعل المازري نظر إلى أنه في العرف لا تطلق الصحبة إلا على الملازمة الطويلة، وهذا خلاف ما عليه المحدثون وجمهور أهل العلم، ولم يكن ما ذهب إليه مبنياً على القدح في عدالة الصحابة.

وقد جَوّد الحافظ ابن حجر الرد على هذا الرأي فقال: ((وقد كان تعظيم الصحابة -ولو كان اجتماعهم به -ﷺ- قليلاً مقرراً عند الخلفاء الراشدين -[ثم ساق إسناداً وفيه:] عن أبي سعيد الخدري، قال [الراوي عنه]: كنا عنده وهو متكيء، فذكرنا علياً ومعاوية، فتناول رجل معاوية، فاستوى أبو سعيد الخدري جالساً ثم قال: كنا ننزل رفاقاً مع رسول الله -ﷺ- فكنا في رفقة فيها أبو بكر، فنزلنا على أهل أبيات، وفيهم امرأة حبلى، ومعنا رجل من أهل البادية، فقال للمرأة الحامل: أيسرك أن تلدي غلاماً؟ قالت: نعم، قال: إن أعطيتني شاة ولدت غلاماً، فأعطته، فسجع لها أسجاعاً ثم عمد إلى الشاة فذبحها وطبخها، وجلسنا نأكل منها ومعنا أبو بكر، فلما علم بالقصة، قام فتقيأ كل شيء أكل. قال: ثم رأيت ذلك البدوي أتى به عمر بن الخطاب وقد هجا الأنصار، فقال لهم عمر: لو لا أن له صحبة من رسول الله -ﷺ- ما أدري ما نال فيها، لكفيتكموه، ولكن له صحبة

---

(١) انظر: منيف الرتبة للعلائي ص٦٢ والبحر المحيط للزركشي ١٨٨/٦، والإصابة - لابن حجر- ١٦٣/١، وكلهم نقلوا نص كلام المازري من شرحه للبرهان للجويني.

(٢) منيف الرتبة للعلائي ص٦٢.

من رسول الله -ﷺ-))[1].

ثم قال الحافظ ابن حجر: ((ورجال هذا الحديث ثقات، وقد توقف عمر رضي الله عنه عن معاتبته فضلاً عن معاقبته، لكونه علم أنه لقي النبي -ﷺ- وفي ذلك أبين شاهد على أنهم كانوا يعتقدون أن شأن الصحبة لا يعدله شيء))[2].

المذهب الثاني: قال أبو الحسين بن القطان الشافعي: ((وحشي قتل حمزة، وله صحبة، والوليد شرب الخمر. قلنا: من ظهر منه خلاف العدالة لم يقع عليه اسم الصحبة، والوليد ليس بصحابي، لأن الصحابة إنما هم الذين كانوا على الطريقة))[3]، وهذا مثل قول البيضاوي: ((الأصل في الصحابة العدالة إلا عند ظهور المعارض))[4] قال الأسنوي: ((وأراد بالمعارض وقوع أحدهم في كبيرة، كما وقع لماعز من الزنا[5]، ولسارق رداء صفوان[6] وغيرهما))[7]، وزاد بعضهم ذكر قدامة بن مظعون ومن معه في تأولهم في شرب الخمر، وما جرى لبعضهم ممن أجراهم عمر مجرى القذفة كأبي بكرة -رضي الله عنهم جميعاً-.

والتعليق:

١- ليس المراد من العدالة عصمة كل فرد منهم من الوقوع في الخطأ، فإن الصحابة على درجات في الفضل، فأفضلهم أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، ثم سائر العشرة، وأصحاب العقبة، والبدريون، وأصحاب بيعة الرضوان، ثم من جاء بعدهم، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((وأصحاب النبي -ﷺ- من أصدق الناس حديثاً عنه، لا يعرف فيهم من تعمد عليه كذباً، مع أنه كان يقع من أحدهم من الهنات ما يقع، ولهم ذنوب، وليسوا معصومين، ومع هذا فقد جرب أصحاب النقد

---

(١) الإصابة لابن حجر ١/١٦٤.

(٢) الإصابة لابن حجر ١/١٦٥.

(٣) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط ٦/١٨٧-١٨٨.

(٤) منهاج الأصول -مع نهاية السول- ٣/١٧٦.

(٥) وهو في الصحيحين البخاري رقم (٦٨١٥)، ومسلم (١٦٩٥).

(٦) أخرجه أحمد ٦/٤٦٥-٤٦٦، وأبو داود ٤/٥٥٣ [٤٣٩٤] والنسائي ٢/٢٥٥ وابن الجارود في المنتقى ص٢٨١ (٨٢٨) والدارمي ٢/٢٢٦ (٢٢٩٩)، والدارقطني ٣/٢٠٤ (٣٦٢) والحاكم ٤/٤٢٢ (٨١٤٨) والبيهقي ٨/٢٦٥ وصححه الحاكم ووافقه الذهبي، وصححه الألباني في إرواء الغليل ٧/٣٤٥.

(٧) نهاية السول - للأسنوي - ٣/١٧٨.

والامتحان أحاديثهم، واعتبروها بما تعتبر به الأحاديث، فلم يوجد عن أحد منهم تعمد كذبة، بخلاف القرن الثاني، فإنه كان في أهل الكوفة جماعة يتعمدون الكذب.

ولهذا كان الصحابة كلهم ثقات باتفاق أهل العلم بالحديث والفقه، حتى الذين كانوا ينفرون عن معاوية رضي الله عنه، إذا حدثهم على منبر المدينة قالوا: ((وكان لا يتهم في الحديث عن رسول الله -ﷺ-))[1]، وحتى بسر بن أرطأة مع ما عرف عنه: روى حديثين، رواهما أبو داود وغيره، لأنهم معروفون بالصدق عن النبي -ﷺ-، وكان هذا حفظاً من الله لهذا الدين))[2].

٢- ثم قول هؤلاء: ((من وقع منه ما وقع لم يقع عليه اسم الصحبة))، فكلام خطأ، ولم يجر نزاع إلا فيمن ارتد وعاد إلى الإسلام بعد وفاة النبي -ﷺ- وفي غير ذلك لم يقل أحد إنه ليس بصحابي، فهذا خلاف شاذ. هذا مع العلم بأن الحافظ المزي قد قال: ((إنه لم يوجد رواية عمن يلمز بالنفاق من الصحابة))[3].

٣- ومما يتعجب منه إيراد هؤلاء ضمن أمثلتهم: من علمت توبته كماعز -رضي الله عنه- والذي قطعت يده في السرقة، فإن الحدود مكفرات لأصحاب الذنوب.

قال ابن حزم: ((وأما قدامة بن مظعون، وسمرة بن جندب، ومغيرة بن شعبة، وأبو بكرة رضوان الله عليهم، فأفاضل أئمة عدول. أما قدامة فبدري مغفور بيقين مرضي عنه، وكل من تيقنا أن لا نعدد عليه شيئاً، فهو عدل بضرورة البرهان القائم على عدالته من عند الله عز وجل وعندنا وبقوله عليه السلام: ((إن الله اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم)) [4] وأما المغيرة بن شعبة، فمن أهل بيعة الرضوان وقد أخبر عليه السلام أن ((لا يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة))[5] فالقول فيه كالقول في قدامة. وأما سمرة بن جندب فأحديّ وشهد المشاهد بعد أحد. وهلم جراً؛ والأمر فيه كالأمر في المغيرة بن شعبة، وأما أبو بكرة فيحتمل أن يكون شبه عليه، وقد قال ذلك

---

(١) انظر: مثل هذا في السنة - للخلال - ١/٤٤٠ رقم (٦٧٥).

(٢) منهاج السنة ٢/٤٥٦-٤٥٨.

(٣) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط ٦/١٨٨.

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاري (٧/٣٥٥ مع الفتح) كتاب المغازي، باب فضل من شهد بدرا رقم (٣٩٨٣) وأخرجه مسلم (٤/١٩٤١) كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أهل بدر... رقم (٢٤٩٤).

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه ٤/١٩٤٢) كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أصحاب الشجرة رقم (٢٤٩٦).

المغيرة، فلا يأثم هو ولا المغيرة، وبهذا نقول، وكل ما احتمل و لم يكن ظاهره يقيناً، فغير منقول عن متيقن حاله بالأمس، فهما على ما ثبت من عدالتهما، ولا يسقط اليقين بالشك وهذا هو استصحاب الحال الذي أباه خصومنا، وهم راجعون إليه في هذا المكان بالصغر منهم، فما منهم أحد امتنع من الرواية عن المغيرة وأبي بكرة معاً، وأبي بكرة وهو متأول. وأما سمرة فمتأول أيضاً، والمتأول مأجور وإن كان مخطئاً، وكذلك قدامة تأول أن لا جناح عليه – وصدق- لا جناح عليه عند الله تعالى في الآخرة بلا شك، وأما في أحكام الدنيا فلا، ولنا في الدنيا أحكام غير أحكام الآخرة))[1].

وقال الزركشي: ((وأما أمر أبي بكرة وأصحابه فلما نقص العدد أجراهم عمر – رضي الله عنه – مجرى القذفة، وحدُّه لأبي بكرة بالتأويل، ولا يوجب ذلك تفسيقاً، لأنهم جاءوا مجيء الشهادة، وليس بصريح في القذف. وقد اختلفوا في وجوب الحدّ فيه، وسوَّغ فيه الاجتهاد، ولا ترد الشهادة بما يسوغ فيه الاجتهاد))[2].

المذهب الثالث: وهو للمعتزلة: ((هم عدول، إلا من ظهر فسقه و لم يتب، كمن قاتل علياً عليه السلام لقضاء ما تقدم من أحوالهم بالسلامة إلى وقت ظهور الفسق فيهم، والبغي من بعضهم على بعضهم، ويناسب هذا القول ما رواه مسلم في صدر صحيحه[3] عن ابن سيرين[4]))[5] ؟

وعمرو بن عبيد من المعتزلة يقول: ((كلهم عدول إلى حين ظهور الفتن بين علي عليه السلام، وبين معاوية، وأما بعدها فلا يقبل الداخلون فيها لعدم تعين الفاسق من الفريقين))[6].

ولهم أقوال أخرى مقاربة لهذا القول، مع ما فيها من التناقض والتخبط[7].

وزاد الخوارج على هؤلاء بإسقاط عدالة كل الطرفين، بل وتكفيرهم.

---

(١) الإحكام لابن حزم ١/٢١٨-٢١٩.

(٢) البحر المحيط ٦/١٨٧.

(٣) صحيح مسلم ١/١٥.

(٤) محمد بن سيرين أبو بكر الأنصاري الإمام الثقة الحجة، - ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر، أدرك ثلاثين صحابياً، وكان لا يسمع من أهل الأهواء – توفي سنة (١١٠هـ). انظر: سير أعلام النبلاء ٤/٦٠٦، وتقريب التهذيب (٥٩٨٥).

(٥) هداية العقول ٢/٧٥.

(٦) المصدر نفسه ٢/٧٤ –٧٥.

(٧) انظر نهاية الوصول لصفي الدين الهندي ٧/٢٩٠٤-٢٩٠٥، و البحر المحيط للزركشي ٦/١٨٨.

والمناقشة:

١-إن الأصل في الصحابة العدالة، وما جرى بينهم من الفتن كان عن اجتهاد وتأويل، فالمصيب له أجران، والمخطيء منهم له أجر.

٢- إن من قاتل علياً - رضي الله عنه - فيهم بدريون كالزبير وطلحة وأم المؤمنين عائشة، رضي الله عنهم جميعاً، وقد بشرهم رسول الله -ﷺ- جميعاً بالجنة، وبشارته لهم واقعة مع علم الله بما سيقع منهم رضوان الله عليهم.

٣-ما ذكره من قول ابن سيرين وهو: ((... فلما وقعت الفتنة، قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر؛ فإن كان من أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدعة فلا يؤخذ حديثهم)). فهذا المراد به أهل البدع والأهواء الذين ظهروا أواخر عهد الصحابة كالخوارج والقدرية، لا الصحابة قطعاً، لأن ابن سيرين ذكر أنه يسأل عن الرجل طالباً كشف حاله بذكر اسمه، والصحابة الذين أدركهم ابن سيرين بلغ عددهم نحو ثلاثين وكان يعرفهم ولا يتوقف فيهم، ولا يعلم عنه توقف عن أحد من الصحابة، فلا شك أنه يكون قد عنى غير الصحابة، وقد قدمنا أن الله زكى الصحابة وهو يعلم ما يقع منهم، فعاد كلام ابن سيرين على من احتج به زوراً وبهتاناً بالتبديع. كيف وهو القائل: ((ثارت الفتنة وأصحاب رسول الله - ﷺ - عشرة آلاف، لم يخف [فيها] منهم أربعون رجلاً))[1].

وهؤلاء مع قلتهم علم أن فيهم بدريين مغفور لهم يقيناً، ومن عداهم مجتهدون منهم المصيب ومنهم المخطيء المتأول، وقد مدحهم الله وهو يعلم ما سيقع منهم.

٤- وجرأة هؤلاء أكثرها على معاوية - رضي الله عنه - كما هو ظاهر من لعنهم[2] له، - ولا حول ولا قوة إلا بالله- وهو كاتب الوحي،وقد قال الرسول -ﷺ-: ((أول جيش من أمتي يغزون البحر قد أوجبوا))[3] أي فعلوا فعلاً وجبت لهم به الجنة، وقد علم أن هذا الجيش كان قائده معاوية رضي الله عنه زمن عثمان بن عفان - رضي الله عنه -.

وقد قيل لابن عباس - رضي الله عنهما -: ((أوتر معاوية بعد العشاء بركعة... فقال: دعه، فإنه

---

(١) رواه عبدالرزاق في المصنف ٣٥٧/١١ (٢٠٣٧٥) عن معمر عن أيوب عنه به، ومن طريقه الحاكم في المستدرك ٤٨٦/٤ (٨٣٥٨) لكنه أدرج فيه كلام غيره، مع أنه في المصنف مفصول. والإسناد صحيح.

(٢) انظر: حواشي هداية العقول في أصول فقه الزيدية ٧٥/٢.

(٣) أخرجه البخاري (١٢٠/٦ مع الفتح) كتاب الجهاد والسير، باب ما قيل في قتال الروم رقم (٢٩٢٤).

صحب رسول الله -ﷺ-))[1].

٥- وأما القول بتكفير الجميع، فمخاطرة أشد من سابقتها، ذلك أن الجميع مسلمون، وما وقع منهم ليس بمكفر أصلاً، ومع ذلك فيمكن حمله على محامل لا تقتضي إسقاط العدالة. ومما يدل على بطلان هذا القول: قول الرسول -ﷺ- عن الحسن: ((إن ابني هذا سيد، ولعل الله أن يصلح به بين فئتين من المسلمين))[2]، فسماهم رسول الله -ﷺ- مسلمين مع اقتتالهم.

وقال الله تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾ [الحجرات ٩].

وأصحاب هذه المقالة قال فيهم رسول الله -ﷺ-: ((لا تقوم الساعة حتى تقتتل فئتان عظيمتان، دعواهما في الدين واحدة، تمرق بينهما مارقة، يقتلها أولاهما بالحق))[3]، ففي هذا الحديث فوائد منها:

أن الطائفتين من المسلمين مع اقتتالهما. ومنها: أنه توجد طائفة هي أقرب إلى الحق: وقد حددها الرسول -ﷺ- بقوله: ((تقتل عماراً الفئة الباغية))[4] فدل على أن علياً - رضي الله عنه - ومن معه كانوا أقرب إلى الحق، ومنها: أن فئة تمرق من الدين عند اقتتال الطائفتين، والفئة المارقة هم الخوارج. فعاد ما وصفوا به أهل الحق عليهم.

المذهب الرابع: وهومذهب الرافضة: وهؤلاء أسخف عقولاً، وأضل، إذ زعموا أن سائر الصحابة -رضوان الله عليهم- قد ارتدوا بعد وفاة الرسول-ﷺ- إلا نفراً يسيراً، وادعوا ذلك زعماً بأن

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (٧/١٣٠ مع الفتح) كتاب فضائل الصحابة باب ذكر معاوية - رضي الله عنه - رقم (٣٧٦٤).

(٢) أخرجه البخاري (٦/٧٢٧ مع الفتح) كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام رقم (٣٦٢٩).

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري (١٢/٣١٦ مع الفتح) كتاب استتابة المرتدين، باب (٨) رقم (٦٩٣٥)، وأخرجه مسلم (٢/٧٤٥) كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم رقم (١٠٦٥).

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاري (١/٦٤٤ مع الفتح) كتاب الصلاة، باب التعاون في بناء المسجد رقم (٤٤٧) وأخرجه مسلم في صحيحه (٤/٢٢٣٦) كتاب الفتن، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل... رقم (٢٩١٦). وهو متواتر، انظر: قطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة - للسيوطي - ٢٨٣، ولقط اللآلئ المتناثرة في الأحاديث المتواترة - للزبيدي - ٢٢٢.

الصحابة سلبوا علياً – رضي الله عنه – حقه، واشتد حكمهم على كل من قاتل علياً[1].

والرد عليهم:

١- لا نسلم أن علياً – رضي الله عنه – سُلِب حقه من الخلافة بعد رسول الله -ﷺ- بل كان أبو بكر- رضي الله عنه – أحق بها منه،- كما سيأتي إن شاء الله-[2].

٢- إنهم يكونون قد كذبوا بكل النصوص الواردة في القرآن والسنة على دخول البدريين وأهل بيعة الرضوان: الجنة، وكذا غيرهم من الصحابة المشهود لهم بالجنة، وعلى عدالة كل الصحابة، فمن كفرهم كان هو الكافر[3].

٣- ثم إنا سردنا الأدلة على أن من قاتل علياً – رضي الله عنه – ليس كافراً.

ثم فيما يلي نقل طريقتين للعلماء في الرد على هؤلاء وأمثالهم في عدالة الصحابة:

قال العلائي:((أحدهما: أن ذلك كان من كل منهم بناء على الاجتهاد منه في ذلك والتأويل المسوغ له للإقدام عليه، ومع هذا فلا يكون شيء من ذلك قادحاً في عدالتهم، لأن جميع تلك الوقائع إن كانت مما يسوغ فيه الاجتهاد فظاهر، لأنه حينئذ إن قلنا إن كل مجتهد مصيب، فلا يتوجه تخطئة إلى أحد الفريقين، وإن قلنا المصيب واحد والثاني مخطيء، فالمخطيء في اجتهاده معذور غير آثم، فلا يخرجه خطؤه عن العدالة، وإن كان تأوله خطأً فلا يخرج بذلك عن العدالة. كيف وإن عدالتهم ثابتة بما تقدم من الأدلة القطعية، فيستصحب ولا يُزال للشك والوهم. لا سيما مع ما تقدم من ثناء الله تعالى عليهم ورسوله -ﷺ- مع العلم بما يصدر منهم، ومما يؤيد أن ذلك من المجتهد فيه قعود جماعة من الصحابة – رضي الله عنهم – عن الكون مع أحد الفريقين، كسعد بن أبي وقاص، ومحمد بن مسلمة وغيرهم، لأنه خفي عليهم الأمر...

الوجه الثاني: إن كل ما قدح به المبتدعة في الصحابة الذين أسقطوا عدالتهم يتصور عليهم مثله في الصحابة الذين لم يقدحوا في عدالتهم، فإن تأولوا أفعال من وافقوا على عدالته وحسنوا له المخارج في أمورهم، كانوا مقابلين بمثله فيمن خالفونا في عدالته، ولا يجدون فارقاً قاطعاً بين الطائفتين بالنسبة إلى انقداح التأويل وإحسان الظن بهم، وانسداد ذلك في حق الجميع، وحينئذ يؤدي إلى أحد أمرين لا بد منهما: – إما التأويل وإحسان الظن في حق الجميع وهو المطلوب، وإما إسقاط عدالة الجميع، وذلك أمر عظيم خارق للإجماع القطعي. فإن الأمة كلها ممن يعتبر بأقوالهم أجمعوا

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين ٢/١٤٥ والفرق بين الفرق ١٢٠-١٢١.

(٢) انظر: ص ٧١٧

(٣) انظر: الصارم المسلول - لابن تيمية - ٣/ ١١١٠ - ١١١١

على أنه لا يصح إسقاط عدالة جميع الصحابة، كيف وإن ذلك يؤدي إلى هدم الدين وإزالة ما بأيدينا من أمور الشريعة، معاذ الله من ذلك))[1].

وهذا الوجه الثاني قد ذكره قبله إمام الحرمين في البرهان، وجَوّد الكلام فيه[2]، إلا أنني آثرت نقل كلام العلائي لأنه مختصر ومرتبط بما قبله.

وهذا الإلزام المذكور في الوجه الثاني قد أقر به الشيعة، فقال أحدهم: ((وللشيعة مثل ذلك في حق قرابة رسول الله- ﷺ - وأولاد علي عليهم السلام، فإنهم لا يولعون بذكر مساوىء أحد منهم ولا بسب مبتدع منهم ولا فاسق تصريح، مثل تركهم ما رُوي عن الجاحظ والصاحب[3] وعمرو بن عبيد[4]... وكذلك لا ينقمون على ابن عباس مخالفته ولا ابن الحنفية[5] ولا ابنه الحسن بن محمد[6] والباب طويل والغرض الإشارة))[7]، وهذه الإشارة تكفينا في إلزامهم.

ومما يستحسن ذكره هنا في هذا الموضع، ما قاله الإمام الحافظ أبو زرعة الرازي[8] فإنه قال:((إذا

---

(١) تحقيق منيف الرتبة للعلائي ٨٤-٨٥.

(٢) انظر البرهان للجويني ١/٤٠٥-٤٠٦.

(٣) أبو القاسم إسماعيل بن عباد الطالقاني كان شيعياً معتزلياً مبتدعاً، واشتهر بالأدب، له تصانيف في اللغة، منها المحيط، والكافي. توفي سنة (٣٨٥هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء ١٦/٥١١.

(٤) عمرو بن عبيد أبو عثمان البصري. كبير المعتزلة قدري، وقال عنه النسائي ليس بثقة، مات تقريباً سنة (١٤٣هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء ٦/١٠٤.

(٥) أبو القاسم وأبو عبد الله، محمد بن عليّ بن أبي طالب، وأمه خولة بنت جعفر الحنفية، ولد في العام الذي مات فيه أبو بكر - رضي الله عنه - وهو سيد إمام توفي سنة (٨١هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء ٤/١١٠.

(٦) الإمام الحسن بن محمد بن الحنفية أبو محمد الهاشمي، كان من علماء أهل البيت، حدث عن أبيه وعن ابن عباس وعِدّة توفي سنة (١٠٠هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء ٤/١٣٠.

(٧) انظر: حواشي هداية العقول في أصول فقه الشيعة الزيدية ٢/٧٣.

(٨) عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد -أبو زرعة الرازي- أحد الأئمة الحفاظ -وكان يشبه بأحمد بن حنبل-، توفي سنة (٢٦٤هـ) ومولده سنة ٢٠٠هـ.

رأيت الرجل ينتقص أحداً من أصحاب رسول الله -ﷺ- فاعلم أنه زنديق، وذلك أن رسول الله -ﷺ- عندنا حق، والقرآن حق، وإنما أدى إلينا هذا القرآن والسنن أصحاب رسول الله -ﷺ- وإنما يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنة، والجرح بهم أولى، وهم زنادقة))[1].

انظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٣٢٨/١-٣٤٩، ٣٢٤/٥-٣٢٦، و سير أعلام النبلاء ٦٥/١٣.

(١) الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي ص٦٧.

المبحث الثاني

إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه

لا يختلف أهل السنة والجماعة في فضل علي - رضي الله عنه - وأهل بيته الطاهرين، فهو أحد السابقين الأولين إلى الإسلام، والناصرين له، والمهاجرين، بل هو رابع هذه الأمة في الفضل بعد نبيها -ﷺ- باتفاق أهل السنة[1]، وقد يوجد قليل من يقدمه في الفضل على عثمان - رضي الله عنهم جميعاً -

لكن بشأن الخلافة، فأهل السنة متفقون على أنه رابع الخلفاء الراشدين، وأنه أولى الناس بعد عثمان، وأن بيعته كانت صحيحة، وإمامته شرعية، لايجوز الخروج عليه، ولا شق عصا طاعته، وأنه كان فرضاً على أهل زمانه الدخول في بيعته وطاعته، وأن من قاتله يعد من البغاة، وأنه أقرب إلى الحق ممن سواه ممن قاتله[2].

و لم يختلف أهل السنة في أن علياً ليس بأولى من أبي بكر وعمر بالولاية قبلهما، ولا كذلك عثمان بعد اتفاق المهاجرين والأنصار عليه ومبايعتهم له، لكن نبغ الروافض فادعوا أحقيته في الخلافة عقيب موت رسول الله -ﷺ- وادعوا النص على ذلك، وأن الأمة قد كتمت ذلك، فأخرجوا صحابة رسول الله -ﷺ- من الدين -إلا قليلاً منهم- لأنهم غصبوا علياً حقه، خاصة وأن الإمامة عندهم من أصول دينهم.

وقد ناقشهم الأصوليون في ادعائهم النص على إمامته، والوصية له بذلك تحت مسألتين:

الأولى: بقاء النقل مع توفر الدواعي على إبطاله يدل على صحته قطعاً، كخبر الغدير والمنزلة[3].

الثانية: أن الواحد لو انفرد بنقل ما لو وجد لتوفرت الدواعي على نقله، إما لتعلق الدين به أو لغرابته، و لم ينقله الباقون على كثرتهم في مشاهدته، فيقطع بكذبه عند الجمهور خلافاً للشيعة في ادعائهم النص على إمامة علي - رضي الله عنه - قبل الثلاثة[4].

---

(١) انظر قول الإمامين الشافعي وأحمد بهذا في الاعتقاد للبيهقي: ٣٣٦.

(٢) انظر قول الإمامين الشافعي وابن خزيمة في هذا المعنى في الاعتقاد للبيهقي: ٣٧٥.

(٣) انظر: نهاية الوصول للهندي ٢٧٧٣/٧، ونهاية العقول ٢٨/٢-٣٠.

(٤) انظر: نهاية الوصول للهندي ٢٧٨٠/٧، وغيره كما سيأتي إن شاء الله تعالى في المسألة الثانية.

المطلب الأول

مناقشة المسألتين اللتين بحثت فيهما إمامته بإيجاز

ففي المسألة الأولى زعم الشيعة أن خبر الغدير والمنزلة - وهما دالان على إمامة علي - رضي الله عنه - عندهم- يقطع بصحتهما، لأن توفر الدواعي على إبطالهما موجودة خاصة زمن بني أمية، فبقاء النقلين يدل على أنهما قطعيان.

فاعترض عليهم الأصوليون بوجهين:

الأول: إنه إن أريد أن نقل الخبرين قد اشتهر، فهذا لا يدل على قطعيته ككثير من أخبار الآحاد التي اشتهرت واستفاضت بعد أن رويت آحاداً في الطبقات الأولى كحديث: ((إنما الأعمال بالنيات))[1]، وإن أريد أن الخصم قد سلم به، فهذا لا يفيد الصحة، وإنما ربما يكون لغلبة الظن بصدقه[2].

الثاني: إن الخبر يسلم القطع بصحته، إذا لم يوجد داع لاشتهاره وإشاعته، وهذان الخبران وجد فيهما الداعي، وذلك أن داعي الشيعة لإشهارهما وإشاعتهما ربما يكون أقوى من دواعي بني أمية لإبطالهما، خاصة إذا علمنا أن طبائع الناس تميل إلى ما منعت من إفشائه من فضائل الناس أكثر مما لو لم تمنع[3].

والتعليق:

١- عندي أن فرض المسألة على هذا الأساس خطأ قطعاً، ذلك أن خبر الغدير، منه ما هو قطعي متواتر، وهو قول الرسول -ﷺ-: ((من كنت مولاه فعليّ مولاه))، وقد حكم بتواتر هذا المتن الذهبي[4] وغيره[5]، وبعضه صحيح غير متواتر كقوله: ((اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه))،

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه (١/١٥ مع الفتح) كتاب الوحي، باب كيف كان بدء الوحي رقم (١)، وأخرجه مسلم (٣/١٥١٥ -١٥١٦) كتاب الإمارة، باب قول النبي -ﷺ- ((إنما الأعمال بالنيات)) رقم (١٩٠٧).

(٢) انظر: نهاية الوصول للهندي ٧/٢٧٧٤.

(٣) انظر: المصدر نفسه.

(٤) انظر: سير أعلام النبلاء ٨/٣٣٥.

(٥) انظر: قطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة - للسيوطي - ٢٧٧، ولقط اللآلئ المتناثرة في الأحاديث المتواترة - للزبيدي - ٢٠٥-٢٠٦ ونظم المتناثر من الحديث المتواتر - للكتاني- ١٢٤.

وبعضه ضعيف كقوله : ((وانصر من نصره)) وما عدا ذلك فمنكر[1].

فالقدر الأول من الحديث تواتر متنه، فلا داعي لفرض المسألة أصلاً، ولذلك كان الصحيح أن يناقش الرافضة والزيدية[2] في دعواهم دلالة هذا القدر على أحقية تقدم علي بالخلافة على من سواه من الصحابة مطلقاً، وأما إن تمسكوا بغير ذلك، فيطالبون بتصحيح النقل إن لم يكن النقل صحيحاً.

وأما حديث المنزلة، وهو: ((أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى))[3] فهذا حديث صحيح قطعاً، مخرج في الصحيحين وغيرهما: بل هو متواتر[4].

لذلك كله ففرض المسألة بالطريقة التي بحثها الأصوليون لا يصح، على أن نقاشهم أيضاً ضعيف، وبيانه:

١- قولهم: إن الشهرة لا تدل على القطع بالصحة كما في أخبار الآحاد التي اشتهرت في طبقات لاحقة، فيه نظر، لأن الخبر إن صح واشتهر واتفق على صحته، فالصواب القطع به عند جمهور أهل العلم، وإنما يصح كلامهم فيما لو لم يصح أصلاً، فلو قالوا: الشهرة وحدها لا تدل على الصحة والقطع بها، لكان كلاماً مستقيماً، أما الشهرة مع الصحة والقبول فتفيد القطع.

٢-والوجه الثاني فرض على أساس شيء من التسليم بأن الخبرين دالان على أحقية إمامة علي – رضي الله عنه – بعد موت الرسول -ﷺ- مباشرة، ولذلك وجدت دواعي الشيعة لنقلهما، وكانت

---

(١) انظر: دراسة الشيخ الألباني له في السلسلة الصحيحة ٣٤٣/٤ رقم (٧٥٠)، وما توصل إليه محقق كتاب خصائص أمير المؤمنين علي رضي الله عنه للنسائي ص١٠٢ ، وانظر سياق ابن كثير لطرقه والحكم عليها في البداية والنهاية٥/١٨٣-١٨٩.

(٢) هم أتباع زيد بن علي بن الحسين، وهم أقرب طوائف الشيعة إلى أهل السنة في الجملة، وهم مع قولهم بأفضلية علي رضي الله عنه وأحقيته بالخلافة إلا أنهم لا يسبون أبا بكر ولا عمر رضي الله عنهما، ويرون جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل ، وهم قد انقسموا إلى فرق ، وبعضهم قد غلا غلواً فاحشاً، ويوافقون المعتزلة في كثير من أصولهم. انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ١/١٣٦-١٦٦.

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري (٨٨/٧ مع الفتح) كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب علي -رضي الله عنه- رقم (٣٧٠٦) وأخرجه مسلم (١٨٧٠/٤) كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل علي بن أبي طالب رقم (٢٤٠٤). وهو متواتر. انظر: قطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة – للسيوطي – ٢٨١، ولقط اللآلئ المتناثرة في الأحاديث المتواترة -للزبيدي-: ٣١.

(٤) انظر: نظم المتناثر -للكتاني- ١٢٤-١٢٥، وذكر أن ابن عساكر الدمشقي ألف فيه جزءاً، رواه عن نيف وعشرين صحابياً.

أقوى من دواعي بني أمية لإبطالهما! وهذا فيه نظر ظاهر.

ولذلك فالصحيح: القطع والجزم بالقدر الصحيح من الخبرين، ثم تبقى بعد ذلك منازعة الرافضة والزيدية في دلالتهما على ما ادعوه – كما سيأتي إن شاء الله–[1].

وأما المسألة الثانية فهي: أن الواحد لو انفرد بنقل ما لو وجد لتوفرت الدواعي على نقله، – إما لتعلق الدين به كأصول الشرع مثل المعجزات، أو لغرابته كسقوط مؤذن من منارة المسجد– لو لم ينقله الباقون، فيقطع بكذبه[2].

وأصل المسألة: ادعاء الرافضة النص على إمامة علي – رضي الله عنه – بعد موت النبي –ﷺ– فعارضهم الأصوليون بهذه القاعدة:

وحجتهم: أنه لو جاز أن لا ينقل مثل هذا الخبر، لجاز أن يُدعى أن القرآن قد عورض، و لم ينقل إلينا، ولجاز أن يقال بوجود مدينة بين بغداد والبصرة أكبر منهما، و لم ينقل إلينا، وكل هذه اللوازم باطلة، فيلزم بطلان ملزومها، ثم افترضوا اعتراضاً من الرافضة وهو احتمال أن يكون عدم النقل كان لخوف وتقية[3].

والتعليق:

١–مقتضى استدلال الجمهور –كما هوظاهر– بطلان ما يزعم وجوده مع عدم صحة النقل، لا بطلان ما صح نقله آحاداً و لم يتواتر، وهذا ظاهر من الأمثلة التي ضربوها، كوجود مدينة كبيرة بين بغداد والبصرة، أو وجود معارضة للقرآن، فكل ذلك لم ينقل أصلاً، لا أنه نقل آحاداً وحقه أن يتواتر[4].

لكنا مع هذا نقول: إنه لو وجد، ثم نقل نقلاً صحيحاً –خالياً من المعارض، كأن يوافقه سواه ممن شاهده ولا ينكر عليه، فهذا يغني عن اشتراط التواتر، لأن صحته مقطوع بها عندئذٍ، وبالجملة، فالأخبار في مثل هذه الأمور يشترط فيها الصحة، سواء كانت آحاداً أو متواترة[5].

---

(١) انظر: ص ٧١>

(٢) انظر: المستصفى للغزالي ١٦٧/٢ [١٤٢/١]، و المحصول –للرازي– ٢٩١/٤، و الإحكام –للآمدي– ٤١/٢، ونهاية الوصول للهندي ٤٧٨٠/٧، و فواتح الرحموت ١٢٧/٢–١٢٨.

(٣) انظر: المصادر نفسها.

(٤) انظر: تعليقات الشيخ عفيفي على إحكام الآمدي ٤٢/٢ هامش (١).

(٥) انظر: المصدر نفسه هامش (٢).

٢- ولذلك كان الصحيح: مطالبة الرافضة بتصحيح نقل ما يدل على مدعاهم أحقية علي - رضي الله عنه - بالإمامة قبل الثلاثة رضي الله عنهم، وما نقلوه من دعوى الرافضة أن عدم النقل كان خوفاً وتقية، فهذا من تخليط الرافضة، ولا يناسب شجاعة علي - رضي الله عنه -، ولا يناسب ما عرف من صدق الصحابة وإيمانهم وصدعهم بالحق، ولو سلم لهم أن ذلك تعذر في عهد الشيخين وعثمان رضي الله عنهم، فما الداعي لكتمانه بعد توليه ؟ وهو الذي قاتل من الخوارج والبغاة ! وبه يظهر أنهم من الطاعنين في علي وآل البيت رضي الله عنهم.

ثم إن الأصوليين ذكروا أن الرافضة اعترضوا عليهم، حتى يبطلوا قاعدتهم، وحاصلها يرجع إلى أمرين:

١- إن بعض معجزات الأنبياء نقلت آحاداً، فيلزم إما بطلان صحة تلك المعجزات وإما بطلان ما ادعيتم تعين نقل ما شاهده الجمع العظيم تواتراً إن التزم صحة ما نقل آحاداً من المعجزات[1].

وقد تقدم ذكر تلك المعجزات، وبيان ما تواتر منها مما لم يتواتر، مع بيان الجواب الصحيح عن اعتراض الرافضة، وبيان ما وقع فيه بعضهم من مزالق أثناء محاولته دفع اعتراض الرافضة[2].

٢- إن كثيراً من المسائل الفقهية قد شاهدها جمع عظيم إما سماعاً وإما رؤية لفعلها، ومع ذلك قد حكي فيها الخلاف ولم ينقل أكثرها تواتراً[3].

وحاصل جواب الأصوليين يرجع إلى أمور[4]:

أ-إما أن بعضها مما يتعلق بالنية، فلا يجب إظهاره، كالإفراد أو القران أو التمتع في الحج.

ب-وإما لأن بعضها قد يكون عمل على وجهين، فينقل الوجهان، أو ينقل أحدهما بناء على أن الفروع متسامح فيها، كالجهر بالبسملة، ورفع اليدين في الصلاة، وكتثنية الإقامة وإفرادها.

ج-وإما لأن بعضها مما يجوز أن يكون وقع بمحضر جماعة يسيرة، فينفرد بنقله الآحاد كنكاح ميمونة، ونحوه قبول شهادة الأعرابي وحده في هلال رمضان.

ويلاحظ ضعف جواب الأصوليين عن هذا الإيراد، فإن بعض هذه الوقائع قد شاهدها خلق

---

(١) انظر: المستصفى للغزالي ١٦٧/٢-١٧٤ [١٤٢/١-١٤٤] و المحصول -للرازي- ٢٩٣/٤-٢٩٩، و الإحكام -للآمدي- ٤٢/٢، ونهاية الوصول للهندي ٢٧٨٢/٨، و فواتح الرحموت ١٢٧/٢-١٢٨.

(٢) انظر ص ٣٥٥

(٣) انظر: المصادر المذكورة في الاعتراض الأول

(٤) انظر المصادر نفسها.

عظيم، وبعضها مما يتكرر مراراً في اليوم، ومع ذلك نقلت نقل الآحاد، وقد اتفقت الأمة على العمل بها بناء على الصحة، مع اختلاف مسالكهم في الجمع بين الروايات والأخذ بالأقوى ونحو ذلك من المسالك، على أن دعواهم أن الإفراد والقران والتمتع أمور تتعلق بالنية، فهذه الإجابة ناقصة، لأنه قد علم التلفظ بالنسك المراد اختيار أحد أنواعه، فليس هو مما يُسَرّ[1].

وعليه فإنه ((مما تقدم يتبين أن ما تتوفر الدواعي على نقله، نقل أحياناً آحاداً،وأحياناً استفاضة، أو تواتراً، مع صحة العمل بالجميع والاحتجاج به))[2].

فكان الحق في رسم المسألة أن يقال: يجب نقل ما تتوافر الدواعي على نقله نقلا صحيحاً، لا اشتراط التواتر وحده.

وعندئذ فالسؤال الموجه إلى الرافضة: أين الدليل على مدعاكم أحقية إمامة عليّ قبل الثلاثة - رضي الله عنهم - ؟ فإن استدلوا بالنصوص الصحيحة، نازعناهم في دلالتها على مطلوبهم -كما سيتضح في الأمثلة المذكورة بعد إن شاء الله[3] مع معارضتهم بما هو أقوى دلالة على ما زعموا، ولا يوجد نص صريح صحيح على تعيّن ذلك له قبل الثلاثة، فإن ادعوا شيئاً من ذلك طولبوا بإثبات صحة النقل، ولا سبيل لهم إليه، وهذه هي الطريقة المرضية التي اتبعها أهل العلم في ردهم على الرافضة.

---

(١) انظر: تعليقات الشيخ عفيفي على إحكام الآمدي ٢/٤٥ هامش (١).

(٢) المصدر نفسه.

(٣) انظر ص ٧١٢ ، ٧١٤ ، ٧١٦ .

المطلب الثاني

الرد على الرافضة والزيدية في ادعائهم أحقية عليّ الخلافة قبل الثلاثة – رضي الله عنهم –

وهذا الموضوع لطوله وتشعبه، لا يصلح إيراد كل ما استدلوا به لإثبات دعواهم، حتى لا نخرج عن موضوع الرسالة، ولذلك فيقصر البحث عن الأحاديث التي أوردوها في كتب أصول الفقه، ويناقشون فيها، وبمعرفتها يحتذى حذوها فيما لم يذكر منها في هذا الموضع.

[١] الحديث الأول: ((من كنت مولاه فعلي مولاه)) [١].

وزعموا أن المولى هنا بمعنى الأولى بالتصرف[٢].

والرد عليهم من وجوه:

الوجه الأول: إن هذا المعنى غير معروف في اللغة، فلا يجيء (مفعل) بمعنى (أفعل) في موضع ومادة أصلاً، فضلاً عن هذه المادة على وجه الخصوص.

وقد يزعم بعضهم أن قول الله تعالى: ﴿مأواكم النار هي مولاكم﴾ [الحديد ١٥]: بمعنى هي أولى بكم، كما نقل أن أبا عبيدة معمر بن المثنى فسره بذلك.

والجواب: إن مراده بتفسير الآية بذلك، هو بيانٌ لحاصلِ المعنى، أي أن النار مقركم ومصيركم والموضع اللائق بكم، لا أن المولى بمعنى الأولى، ولذلك خطأ كل أهل اللغة هذا القول، ويدل على خطئه: أنه لا يقال مكان: فلان أولى منك: مولى منك[٣].

الوجه الثاني: لو سلمنا جدلاً أن المولى بمعنى الأولى، إلا أن كلمة الأولى لها صلات كثيرة، فقد يقال: أولى بالتصرف، وقد يقال: أولى بالمحبة والتعظيم، كقول الله تعالى: ﴿إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا﴾ [آل عمران ٦٨] فلا يمكن حمل معناها على أن المذكورين أولى بالتصرف في جناب إبراهيم عليه السلام[٤]، وعندئذ طالبناهم بالدليل على تعين حمل الأولى على أنه بمعنى الأولى في التصرف.

---

(١) تقدم الكلام عليه ص ٧٠٧

(٢) انظر: المواقف ٤٠٥، ومختصر التحفة الإثني عشرية ص١٥٩.

(٣) انظر: المواقف ٤٠٥، ومختصر التحفة ١٥٩-١٦٠.

(٤) انظر: مختصر التحفة ١٦٠.

الوجه الثالث: نحن نلتزم أن المراد بالمولى -وعلى قولكم-: الأولى، أن المراد هنا المحبة، لقرينتين:

أ- إن في الحديث قرينة تدل على أن المراد المحبة لا التصرف، وهو قوله في الجملة بعد تلك الجملة: ((اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه)) فقابل بين الولاية والعداوة، ومعلوم أن مقابل العداوة المحبة لا التصرف، فتعين حمل المولى على المحبة[1].

ب- كذلك حتى على الجملة الأولى وهي: ((من كنت مولاه فعلي مولاه)) توجد قرينة تدل على أن المقصود بها المحبة، وهي إطلاق الولاية دون تقييدها بزمن، فلم يقل: فعلي مولاه (بعدي)، لأن التسوية بين الولايتين في جميع الأوقات من جميع الوجوه، تمنع القول بأن المراد بها التصرف، لما يعلم من لزوم محاذير في احتماع تصرفين فأكثر، ولأنه في عهده -ﷺ- لا يتصرف أحد بحضرته. بخلاف ما لو قلنا إنها بمعنى المحبة إذ لا محذور في احتماع محبتين مع تفاوتهما[2].

فإن قيل: نحن نقيد الإمامة في المآل لا الحال، أي بعد موت الرسول -ﷺ- قلنا: لو سلمنا لكم أنها بمعنى التصرف وأنكم قيدتموها بعد موت الرسول -ﷺ-، فيقال لكم: لا مانع من ذلك، لكن متى؟ أهو حين إمامته بعد الثلاثة أو قبل ذلك؟ الأول صحيح، والثاني ممنوع[3]، وإنما صححنا الأول لقيام المقتضي لذلك، وهو ورود ما هو صريح وأقوى في الدلالة على تعين إمامة أبي بكر - رضي الله عنه - بعد موت النبي -ﷺ-[4] ، وبه كذلك منعنا المعنى الثاني، وأيضاً بعدم نقل دليل صحيح صريح يفيد مدعاهم.

فإن قيل: أي فائدة للحديث تبقى إذا قيل إن المولى بمعنى المحبة والتعظيم، وقد دل على هذا النوع أدلة كثيرة، منها قول الله تعالى: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾ [التوبة ٧١] ؟

فجوابه[5]:

١- عدم الفائدة من التكرار ممنوع، فقد يكون للتأكيد أو بيان أهمية ما كرر، ولو التزم قولهم هذا لعاد بإبطال فائدة ما جاء في السنة تأكيداً للكتاب، وذلك كثير، ولا قائل بعدم الفائدة.

٢- يمكن رد هذا على الرافضة أنفسهم، إذ يدعون كثرة الأدلة وتكرارها في التنصيص على ولاية

---

(١) انظر: مختصر التحفة الإثني عشرية ١٦٠.

(٢) انظر: الغنية في أصول الدين للمتولي ص١٨٢ ومختصر التحفة ص١٦١.

(٣) انظر: مختصر التحفة ص١٦١.

(٤) انظر ص ٧١٧

(٥) انظر: مختصر التحفة الإثني عشرية ص١٦٢.

علي – رضي الله عنه – فيلزم على قولهم هذا بطلان فائدة التكرار في النص المزعوم عليه.

٣-وحل الإشكال هو: أن التنصيص على واحد بخصوصه لا ينافي ما ورد عاماً، فقد يكون التنصيص دفعاً لشكاية أو خطأ، إذ قد ورد أن بعض من كان مع علي باليمن قد اشتكى منه، وقد كان عليّ باليمن فقدم حاجاً فأدرك النبي -ﷺ- بمكة في حجة الوداع،ولذلك قال الرسول -ﷺ- فيه ذلك القول العظيم منصرفه من الحج[1]، وأيضاً لا يبعد أن يكون في قول الرسول -ﷺ- إشارة إلى من يبغض علياً بل ويكفره من الخوارج، فكل ذلك تنبيه على عظيم منزلته ووجوب مراعاة حقه لكونه من أهل البيت مؤمناً تقياً ولياً لله، وأنه تجب طاعته عند توليه الخلافة.

الوجه الرابع: أنه إذا أراد النبي -ﷺ- من جمعه الناس ومخاطبته لهم من غدير خم أحقية عليّ بالخلافة بعد موته مباشرة، لبينه بياناً واضحاً، لا لبس فيه، ولقال: إن علياً ولي أمركم والقائم عليكم بعدي فاسمعوا وأطيعوا له... ونحو ذلك من العبارات الصريحة حتى لا يختلف عليه، فالقول بأن الرسول -ﷺ- قصد من قوله: ((فعلي مولاه)) الإمامة بعده: يتضمن القدح في النبي -ﷺ- بالتقصير في البيان خاصة أن الرافضة يدعون أن الإمامة من أصول الدين، وقد جاء النص بتعيين الأئمة![2]. فلم يبق بعد هذا إلا دعواهم الكاذبة أن الصحابة قد كتموا النص الدال على إمامته، وهذا سخف مردود ترده القاعدة التي تقدم تحريرها، مع تضمن كلامهم الإزراء بعلي رضي الله عنه[3].

[٢] الحديث الثاني: حديث المنزلة: وفيه: قال سعد بن أبي وقاص – رضي الله عنه -: ((خلّف رسول الله -ﷺ- علي بن أبي طالب في غزوة تبوك فقال: يا رسول الله تخلفني مع النساء والصبيان؟ فقال: ((أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى؟ غير أنه لا نبي بعدي))[4].

ووجه استدلالهم أنه أثبت له منزلة كمنزلة هارون من موسى، ويدل على عموم جميع المنازل إلا ما استثناه، وهو النبوة، ومن جملتها صحة الإمامة وافتراض الطاعة لو عاش هارون بعد موسى، لأنها ثابتة له في حياته عند غيبته، فلا يعزل عنها بعد وفاته، للزوم الإهانة المستحيلة في حقه، وما دام أنه

---

(١) انظر: الاعتقاد للبيهقي ص٣٥٤-٣٥٥، والبداية والنهاية لابن كثير ١٨٣/٥. وهذا السبب قد ورد نصاً في بعض طرق حديث الغدير.

(٢) انظر: ما نقله البيهقي عن الحسن بن الحسن في الاعتقاد: ٣٥٦ في هذا المعنى. ومختصر التحفة الإثني عشرية ١٦١.

(٣) انظر: الاعتقاد – للبيهقي – ٣٥٧

(٤) تقدم تخريجه ص ٧٠٨

خلفه في غيبته بمدة يسيرة، فأولى أن يخلفه بعد وفاته لمدة طويلة[1].

والجواب من وجوه:

الوجه الأول: إن منزلة علي - رضي الله عنه - من الرسول ﷺ بمنزلة هارون من موسى فيما دل عليه السياق، وهو استخلافه في مغيبه، كما استخلف موسى هارون في مغيبه، ولا تدل على استخلافه مطلقاً، وقياسهم الذي ذكروه من أنه ما دام خلفه في مغيبه مدة يسيرة فأولى أن يخلفه بعد وفاته مدة طويلة، قياس مع الفارق، إذ بين الاستخلافين فارق، فالاستخلاف في حال الحياة يكون المستخلَف وكيلاً محضاً، يفعل ما أمر به الوكيل، بمنزلة من وكل شخصاً في أولاده، فلايتصرف فيهم إلا بحسب الوكالة، لكن بعد الوفاة يكون ولياً مستقلاً، يعمل فيهم بحسب المصلحة، كما أمر الله ورسوله -ﷺ- خاصة إذا علمنا أن رسول الله -ﷺ- كان قد استخلف على المدينة غير عليّ - رضي الله عنه -، وفيهم من قد لا يصلح للإمامة أصلاً، وإن صلح للاستخلاف المؤقت، فدل على الفرق بين الاستخلافين[2].

الوجه الثاني: إن الرسول -ﷺ- قد استخلف على المدينة غير علي - رضي الله عنه -، فدل على أنه ليس لعلي مزية في هذا الاستخلاف، خاصة وأن الرسول -ﷺ- قد استخلف غيره وعلي موجود بالمدينة، وذلك في يوم خيبر، وإن كان قد لحق عليّ بعدذلك بالنبي -ﷺ- ولكن شاهدنا أن علياً كان موجوداً بالمدينة واستخلف غيره عليها، و لم يدل ذلك على مزية غيره عليه، فكذا ما نحن فيه، وقد فهم علي - رضي الله عنه - أن هذا الاستخلاف ليس مطلقاً في حال حياة النبي -ﷺ- وبعد وفاته، ولذلك قال: ((أتخلفني في النساء والصبيان))، ويؤكد هذا المعنى أن الرسول -ﷺ- قد استخلف بالمدينة بعد عليّ غيره، وذلك في حجة الوداع، وهي بيقين بعد تبوك، فهذا فيه فائدتان: الأولى: أن ذلك الاستخلاف كان مؤقتاً بيوم تبوك فقط، والثاني: أنه إن كان الأصل بقاء الاستخلاف، لكان بقاء من استخلفه الرسول -ﷺ- في حجة الوداع أولى بالبقاء من استخلافه علياً - رضي الله عنه -، لأنه استخلفه قبل ذلك[3].

إذ الاستخلاف المطلق لا يكون على النساء والصبيان فقط، وإنما على جميع الناس رجالاً ونساء وأطفالاً

(١) انظر: منهاج الكرامة المطبوع ضمن منهاج السنة ٣٢٦/٧، وانظر: هداية العقول مع حاشيته ٤٠٤٥/٢.

(٢) انظر: الإمامة والرد على الرافضة لأبي نعيم ص٢٢١، والفصل لابن حزم ٩٤/٤-٩٥، و منهاج السنة ٣٣١/٧، ٣٣٩ - ٣٤٠.

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية ٣٣١/٧، ٣٣٦-٣٣٨.

الوجه الثالث: وإن تشبثوا بأن استخلاف علي - رضي الله عنه - له مزية خاصة، بدليل ذكر منزلته بمنزلة هارون من موسى، قلنا: نحن لا نسلم خصوصيته بهذا الوصف دون غيره ممن استخلفه الرسول -ﷺ- على المدينة لأن قوله: ((أنت مني بمنزلة...)) إلخ إن قيل إنه يدل على نفي هذه الصفة عن غيره، قلنا هذا مفهوم لقب، فاللقب، هنا هو الضمير "أنت"، وقد علم أن مفهوم اللقب ضعيف، وليس بحجة - إلا إذا ورد النص بتخصيصه بالحكم- ومثاله: ﴿محمد رسول الله﴾ [الفتح ٢٩] لا يدل على أن غيره ليس برسول، وكذلك قول الرسول -ﷺ- لعمر لما استأذن في قتل حاطب: ((دعه فإنه شهد بدراً))[١]، فهذا لا يمنع شهود غيره بدراً ومشاركتهم له في الحكم -وهو المغفرة- وقد ورد هذا القول للسبب،فكذلك ما نحن فيه، قال فيه رسول الله -ﷺ- قوله لسبب السؤال، وهو: ((أتخلفني في النساء والصبيان))، فلا يدل على نفي هذا الوصف عن غيره ممن استخلفه الرسول -ﷺ- إذ كلهم يصدق عليهم هذا الوصف[٢].

[٣] الحديث الثالث: حديث الراية: وهو أن رسول الله -ﷺ- قال: ((لأعطين الراية غداً رجلاً يحبه الله ورسوله، ويحب الله ورسوله، يفتح الله على يديه، فبات الناس يدوكون ليلتهم أيهم يعطاها، فلما أصبح الناس، غدوا على رسول الله -ﷺ- كلهم يرجو أن يعطاها، فقال: أين علي بن أبي طالب؟ فقالوا: يشتكي عينيه يا رسول الله، قال: فأرسلوا إليه فأتوني به، فلما جاء بصق في عينيه ودعا له، فبرأ حتى كأن لم يكن به وجع، فأعطاه الراية...))[٣] الحديث.

وقد زاد الروافض شيئاً هنا وهو أن أبا بكر وعمر - رضي الله عنهما - قد أخذا الراية قبله، فانهزما وفرَّا، فأعطاها رسول الله -ﷺ- علياً - رضي الله عنه -[٤].

والجواب:

١- الحديث صحيح لا شك فيه، إلا أنا نطالبهم بإثبات صحة ما زادوه -وهو فرار أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - بل هذا كذب محض، إذ لم يتقدم إعطاء الرسول -ﷺ- الراية لهما، بل

---

(١) تقدم تخريجه ص ٦٩٩

(٢) انظر: منهاج السنة ٧/٣٣١-٣٣٢.

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري (٧/٨٧ مع الفتح) كتاب فضائل الصحابة باب فضائل علي - رضي الله عنه - رقم(٣٧٠١)، وأخرجه مسلم (٤/١٨٧١-١٨٧٢) كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل علي - رضي الله عنه - رقم (٢٤٠٥).

(٤) انظر: منهاج الكرامة-المطبوع ضمن منهاج السنة- ٧/٣٦٥.

إن عمر – رضي الله عنه – قد قال: ((ما أحببت الإمارة إلا يومئذ، قال: فتساورتُ لها رجاء أن أُدعى لها))[1] فهل يقول عمر هذا الكلام وقد انهزم كما ادعوا[2].

٢- ثم إنه لا يلزم من كونه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله أن يكون إماماً، لأن غيره يشاركه في هذه المحبة، كما قال الله تعالى: ﴿يحبهم ويحبونه﴾ [المائدة ٥٤] وقال: ﴿إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً كأنهم بنيان مرصوص﴾ [الصف ٤]، ولذلك يعلم أن الذي اختص به علي ذلك اليوم: ((يفتح الله على يديه))، وهذا لا يدل على أفضليته على غيره، ولا على إمامته، غاية ما فيه أنه لو سلم أفضليته فإنما ذلك خاص بذلك اليوم، لكونه قد لحق بالرسول -ﷺ- وهو يشتكي عينه، فما منعه ذلك من الجهاد، وتلك فضيلة له، خاصة أنه قد علم إجماع السلف على تفضيل أبي بكر وعمر – رضي الله عنهما- بل قد تواتر نقل ذلك عن عليٍّ نفسه من نحو ثمانين وجهاً[3].

٣- ثم إن الرافضة يعارضون بالأدلة الدالة على إمامة أبي بكر – رضي الله عنه – وهي كثيرة منها ما يلي:-

أ- عن جبير بن مطعم – رضي الله عنه – قال: ((أتت امرأة إلى النبي -ﷺ- فأمرها أن ترجع إليه، قالت: أرأيت إن جئت و لم أجدك -كأنها تقول الموت- قال: -ﷺ-: ((إن لم تجديني فأتي أبا بكر)) [4].

ففي هذا الحديث إشارة واضحة إلى خلافة أبي بكر – رضي الله عنه –[5].

ب-وعن عائشة – رضي الله عنها – قالت: قال لي رسول الله في مرضه: ((ادع لي أبا بكر أباك وأخاك، حتى أكتب كتاباً فإني أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل: أنا أولى، ويأبى الله والمؤمنون إلا

---

(١) هي رواية عند مسلم كما هو مخرج في الحديث السابق نفسه.

(٢) انظر: منهاج السنة ٣٦٥/٧-٣٦٦.

(٣) ذكر هذا شيخ الإسلام ابن تيمية في منهاج السنة ٣٦٩/٧.

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاري (٢٢/٧ مع الفتح) كتاب فضائل الصحابة، باب لو كنت متخذاً خليلاً إلخ)) رقم (٣٦٥٩)، وأخرجه مسلم (١٨٥٦/٤-١٨٥٧) كتاب فضائل الصحابة باب من فضائل أبي بكر الصديق رقم(٢٣٨٦).

(٥) انظر: الفصل لابن حزم ١٠٨/٤.

أبا بكر))[(١)].

((وفي هذا الحديث دلالة ظاهرة لفضل أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - ، وإخبار منه -ﷺ- بما سيقع في المستقبل بعد وفاته، وأن المسلمين يأبون عرض الخلافة لغيره -))[(٢)].

ج- وقال الرسول -ﷺ- في مرض موته: ((مروا أبا بكر فليصل بالناس))[(٣)]، ((قيل للإمام أحمد: فلما مرض رسول الله -ﷺ- قال: ((قدموا أبا بكر ليصلي بالناس)) وقد كان في القوم من أقرأ من أبي بكر؟ فقال أبو عبد الله: إنما أراد الخلافة))[(٤)].

والأدلة التي استنبط منها العلماء صحة إمامة أبي بكر - رضي الله عنه - كثيرة من القرآن والسنة[(٥)]، وفيما أشرنا إليه كفاية، علماً بأن العلماء قد حكوا ونقلوا إجماع الصحابة على بيعته - رضي الله عنهم جميعاً[(٦)] -.

وكذلك أجمعوا على خلافة عمر من بعده رضي الله عنهما، ومن المناسب أن يذكر حديث يتناول الإشارة إلى خلافتيهما.

قال رسول الله -ﷺ-: ((بينا أنا نائم رأيت أني أنزع على حوضي أسقي الناس، فجاءني أبو بكر

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في (٢١٨/١٣ مع الفتح) - كتاب الأحكام - باب الاستحلاف رقم (٧٢١٧)، وأخرجه مسلم في ١٨٥٧/٤ - كتاب فضائل الصحابة - فضائل أبي بكر الصديق - رقم (٢٣٨٧).

(٢) قاله النووي في شرحه على مسلم ١٥٥/١٥.

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري (٢٣٨/٢ مع الفتح) كتاب الأذان باب من أسمع الناس تكبيرة الإمام رقم(٧١٢)، وأخرجه مسلم ٣١٦/١، كتاب الصلاة باب (٢١) رقم (٤٢٠). ونص ابن تيمية على تواتره في منهاج السنة ٥٥٨/٨.

(٤) رواه عنه الخلال في السنة ٣٠١/١ رقم (٣٦٥) من طريق أبي بكر المروذي.

(٥) انظر: تفسير الرازي -مفاتيح الغيب-(٢٦٠/١)، وأضواء البيان للشنقيطي ٣٦/١، والاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي، وانظر الإبانة للأشعري ص٢٥١-٢٥٤، والمقالات له ١٤٤/٢، وانظر كذلك الفصل لابن حزم ١٠٧/٤، ومنهاج السنة ١٣٤/١-١٣٩، وتفسير ابن كثير ١٢٥/١، وشرح الطحاوية ٥٣٣، والإنصاف للباقلاني ص١٠٠.

(٦) ممن حكى الإجماع أبو الحسن الأشعري في الإبانة ٢٥٥-٢٥٧، وانظر تاريخ بغداد ١٣٠/١٠، وعقيدة السلف للصابوني ٨٧ والإرشاد للجويني ٣٦١، والاعتقاد للبيهقي ٣٣٧، والقرطبي في تفسيره ٢٦٤/١، و منهاج السنة ٢٦٩/٣-٢٧٠.

فأخذ الدلو من يدي ليروحني، فنزع دلوين، وفي نزعه ضعف، والله يغفر له، فجاء ابن الخطاب فأخذ منه، فلم أرَ نزع رجل قط أقوى منه، حتى تولى الناس والحوض ملآن يتفجر))[1].

ففي هذا الحديث إشارة واضحة لخلافة أبي بكر - رضي الله عنه - خاصة عند قوله ((ليروحني)) وضعفه المشار إليه قصر مدة خلافته[2]، ثم فيه الإشارة إلى خلافة عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - من بعده، وما يجري في عهده من الفتوح ونشر الإسلام، وبسط الخير.

ثم إن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - بعد أن طعن، عهد بالأمر بعده إلى ستة هم خيار الناس بعده، فاتفق المهاجرون والأنصار على عثمان- رضي الله عنه -.

ثم بعد عثمان - رضي الله عنه - كان الأحق والأولى بها: علي - رضي الله عنه -، وبايعه أكثر الناس، إلا معاوية ومن معه انتظاراً للثأر من قتلة عثمان لا إباءً لخلافته. وانعقدت بيعته صحيحة لا شك فيها.

ولا نزاع بين أهل السنة في ترتيب الخلفاء الأربعة: أبي بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي - رضي الله عنهم جميعاً -.

ومما يقطع تشغيب الرافضة قول الرسول -ﷺ-: ((خلافة النبوة ثلاثون عاماً، ثم يؤتي الله ملكه من يشاء))[3].

---

(١) متفق عليه أخرجه البخاري (٧/٢٦ مع الفتح) كتاب فضائل الصحابة، باب لو كنت متخذا خليلا... رقم (٣٦٧٦)، وأخرجه مسلم (٤/١٨٦١-١٨٦٢) كتاب فضائل الصحابة باب من فضائل أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - رقم (٢٣٩٢) واللفظ له.

(٢) هكذا فسره الإمام الشافعي، ورواه عنه البيهقي في الاعتقاد ٣٣٩-٣٤٠ بإسناد صحيح.

(٣) هذا الحديث مداره على سعيد بن جَمْهان يرويه عن سفينة مولى رسول الله -ﷺ- ورواه عن سعيد حماد بن سلمة، وعبد الوارث بن سعيد وحشرج بن نباتة، والعوام بن حوشب.

أما طريق حماد بن سلمة فأخرجها: أحمد ٥/٢٢٠-٢٢١، وابن أبي عاصم في السنة ٢/٥٤٩ (١١٨١)، والطبراني في الكبير (١٣)، (١٣٦)، (٦٤٤٢)، والطحاوي في مشكل الآثار (٤/٣١٣) وابن حبان في صحيحه ١٥/٣٩٢ (٦٩٤٣) والحاكم في المستدرك ٣/٧٥(٤٤٣٨).

وأما طريق عبد الوارث بن سعيد، فأخرجها: أبو داود ٤/٣٦ (٤٦٤٦) وابن حبان في صحيحه ١٥/٣٤-35 (٦٦٥٧)، والبيهقي في دلائل النبوة ٦/٣٤١.

ومعلوم أن الثلاثين سنة بعد وفاة الرسول -ﷺ- قد كملت في نهاية المدة التي كان عليها الحسن بن علي – رضي الله عنهما – وبيان تلك المدة كما يلي:

((كانت خلافة أبي بكر الصديق سنتين وثلاثة أشهر، وخلافة عمر عشر سنين ونصفاً، وخلافة عثمان: اثنتي عشرة سنة، وخلافة علي أربع سنين وتسعة أشهر، وخلافة الحسن ستة أشهر، وأول ملوك المسلمين معاوية – رضي الله عنه – وهو خير ملوك المسلمين))[1].

فدل ذلك على أن خلافة أبي بكر وعمر وعثمان – رضي الله عنهم – كانت خلافة راشدة، هي أعلى درجات الحكم في هذه الأمة، لوصف النبي الكريم -ﷺ- لها بقوله ((خلافة النبوة))، ونحن نقطع أن خلافة الثلاثة قبل خلافة علي إن لم تكن صحيحة وكانت غصباً كما يزعم الرافضة، لما وصفها النبي ﷺ بخلافة النبوة.

فانظر كيف كان أهل السنة أسعد بحب الصحب الكرام، وموالاتهم، وعدم تنقصهم، والقول بما دلت عليه النصوص وأجمع عليه الصحابة من صحة خلافة الأربعة مرتبة كما هو في الواقع.

وههنا تنبيه آخر: وهو أن الغزالي والآمدي أوردا كلاماً يستحق المناقشة، فقالا: ((إن عبد الرحمن بن عوف ولّى علياً [رضي الله عنه]، الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين، فأبى، وولى عثمان فقبل، ولم ينكر عليه [منكر، فصار إجماعاً]))[2].

وهذا تصرف غريب منهما في روايات هي أصلاً ضعيفة -كما سيتضح إن شاء الله – وإنما

وأما طريق حشرج بن نباتة: فأخرجها أحمد في المسند ٥/٢٢١، وأبو داود الطيالسي (١١٠٧)، والترمذي ٤/٥٠٣(٢٢٢٦) وحسّنه، والطبراني في المعجم الكبير (٦٤٤٢)، والطبري في صريح السنة (٢٦)، والبيهقي في دلائل النبوة ٦/٣٤٢.

وأما طريق العوام بن حوشب فأخرجها: أبو داود ٤/٣٧ (٤١٤٧) والنسائي في فضائل الصحابة (٥٢) والطبراني في الكبير (١٣٦) و(٦٤٤٣)، وابن أبي عاصم في السنة ٢/٥٥٠ (١١٨٥).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((وهو حديث مشهور [فذكر من رواه إلى أن قال:] واعتمد عليه الإمام أحمد وغيره في تقرير خلافة الخلفاء الراشدين الأربعة، وثبته أحمد، واستدل به على من توقف في خلافة علي من أجل افتراق الناس عليه...)) مجموع الفتاوى ٣٥/١٨-١٩. وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة رقم(٤٥٩) – وذكر له شاهدين-.

(١) شرح العقيدة الطحاوية ص٥٤٥.

(٢) المستصفى للغزالي ٢/٣٧٥ [١/١٩٥-١٩٦] و الإحكام -للآمدي- ٤/١٥٣، وما بين القوسين الكبيرين من زيادات الآمدي.

المعروف أن عبد الرحمن بن عوف قد شاور المهاجرين والأنصار، وكلم علياً وحده ثم كلم عثمان وحده، و لم يحدد بعدُ الخليفة، واستمر ذلك إلى أذان الفجر، فلما صلى للناس الصبح، واجتمع أولئك الرهط [أي الستة] عند المنبر، فأرسل إلى من كان حاضراً من المهاجرين والأنصار، وأرسل إلى أمراء الأجناد -وكانوا وافوا تلك الحجة مع عمر - فلما اجتمعوا تشهد عبد الرحمن ثم قال: أما بعد: يا علي إني قد نظرت في أمر الناس، فلم أرهم يعدلون بعثمان، فلا تجعلن على نفسك سبيلاً، فقال: أبايعك على سنة الله ورسوله والخليفتين من بعده، فبايعه عبد الرحمن، وبايعه الناس المهاجرون والأنصار، وأمراء الأجناد والمسلمون))[1].

ففي هذا الخبر فوائد منها:

١- إن الناس قد اجتمعوا على بيعة عثمان - رضي الله عنه - كما هو ظاهر في آخره.

٢- إن السبب الذي لأجله اختار عبد الرحمن: عثمان هو قوله: ((فلم أرهم يعدلون بعثمان)) أي كل من شاورهم، فدل على أن ما حكاه الغزالي والآمدي ليس صحيحاً.

ولعل الغزالي والآمدي اعتمدا على خبرين هما:

الخبر الأول: وفيه قيل لعبد الرحمن بن عوف: ((كيف بايعتم عثمان وتركتم علياً ؟ قال: وما ذنبي قد بدأت بعلي، فقلت: أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسنة أبي بكر وعمر، قال: فقال فيما استطعت، قال: ثم عرضتها على عثمان فقبلها))[2].

فهذا الخبر على ضعفه، ليس فيه أن علياً - رضي الله عنه - أبى السير على سيرة الشيخين قبله، وإنما قيد ذلك باستطاعته وهذا ليس إباء.

والخبر الثاني: وفيه أن عبد الرحمن بن عوف قال: ((هل أنت يا علي مبايعي إن وليتك هذا الأمر على سنة الله وسنة رسوله بعهد الله وميثاقه وسنة الماضين قبل ؟ قال: لا، ولكن على طاقتي، [فأعادها ثلاثاً]، فقال عثمان: أنا يا أبا محمد أبايعك إن وليتني هذا الأمر على سنة الله وسنة رسوله

---

(١) صحيح البخاري [١٣/٢٠٥-٢٠٦ مع الفتح] كتاب الأحكام، باب (٤٣) كيف يبايع الإمام الناس رقم(٧٢٠٧).

(٢) وهو في زيادات مسند أحمد ١٥/٢ رقم(٥٥٧)، وضعفه الشيخ أحمد شاكر. ومن طريق عبدالله بن أحمد أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق ٢٠٢/٣٩.

وقال ابن حجر في فتح الباري [٢٠٩/١٣]:"أخرجه عبد الله بن أحمد في زيادات المسند عن سفيان بن وكيع، عن أبي بكر بن عياش [عن أبي وائل قال: قلت لعبد الرحمن.....] وسفيان بن وكيع ضعيف " اهـ.

وسنة الماضين قبل، [قالها ثلاثاً]، فقام عبد الرحمن واعتمَّ، ولبس السيف، فدخل المسجد، ثم رقى المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، ثم أشار إلى عثمان فبايعه))[1].

والتعليق:

وقد علق الشيخ عبد الرزاق عفيفي على هذا الخبر بما لا مزيد عليه، فقال: ((وفي ذلك مؤاخذات:

الأولى: إن الأثر لم يصح من هذا الطريق...

الثانية: إن الآمدي تصرف في الأثر بما غير معناه، فقال: وليتك، مع أنه لم يوله، وإنما أخذ عليه عهداً إن ولاه أن يكون على سنة الله إلخ.

الثالثة: إنه ليس في الروايات الصحيحة إباء من علي ولا عثمان فيما عرض عليهما، بل ظاهر الروايات رضى كل منهما بما عرض عليه معلقاً.

الرابعة: إن البيعة إنما تمت ببيعة عبد الرحمن لعثمان في مجمع من الناس، وليس عثمان هو الذي عرض نفسه وقال: أنا أبايعك يا أبا محمد))[2].

---

(١) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق ١٩٥/٣٩، من طريق الذهلي، وله طريقان؛ طريق محمد بن عبدالعزيز بن عمر بن عبدالرحمن بن عوف، وطريق أخيه عمران بن عبدالعزيز. قال ابن حجر في فتح الباري [٢١٠/١٣]: ((وأخرج الذهلي في "الزهريات" وابن عساكر في ترجمة (عثمان) من طريقه، ثم من رواية عمران بن عبد العزيز بن عمر الزهري، عن الزهري، عن عبد الرحمن بن مسور بن مخرمة عن أبيه... فذكر القصة)) وعمران بن عبد العزيز قال عنه يحيى بن معين والبخاري: منكر الحديث [ميزان الاعتدال ٢٣٩/٣ (٦٢٩٦)] ومحمد بن عبد العزيز، قال عنه البخاري: منكر الحديث، وقال النسائي:متروك [ميزان الاعتدال ٦٢٨/٣ (٧٨٧٤)].

(٢) من تعليقات الشيخ عفيفي على إحكام الآمدي ١٥٣/٤ هامش (١).

الخاتمة

وتتضمن أهم ما توصلت إليه من النتائج في هذه الرسالة .

الحمد لله الذي وفق على الانتهاء من كتابة هذه الرسالة ، وهي من نعمه التي لا أحصيها ، وأسأله الإعانة على شكرها ، وقد حاولت ذكر ما له علاقة بأصول الدين مما ذكر في أصول الفقه ، وبيان الحق فيه ، وحاولت تجنب استخدام طريقة المنطقيين في المناقشة والجدل طلبا للتيسير — إلا ما لابد منه مما وقع — . وقد كان المقصود تنقية هذا العلم العظيم من الدخيل الذي أدخله المتكلمون ، لا التقليل من شأنه ، إذ هو علم لا يستغني عنه أحد ممن يريد التأهل للاجتهاد ، وأرجو أن أكون قد وفقت للصواب ، وقد استفدت من كتب السلف والأئمة الأعلام الذين بينوا الحق في المسائل التي جرى فيها النزاع بين الأمة ، ومن كتب المتأخرين كذلك، ومما توصلت إليه وذكرته في هذه الرسالة:

١. بينت المراد بأصول الدين ، وبينت وجه منع شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله — تقسيم الدين إلى أصول وفروع . فقد كان منعه لإدخال ما ليس منه فيه ، وللمبالغة في الحكم على المخالف في سائر الأصول .

٢.كثير من المؤلفين في أصول الفقه قد تأثر بمذهبه الكلامي ، ولذلك مظاهر ، منها:

- إدخال مسائل كلامية استطراداً لأدنى مناسبة ، كالكلام عن قدرة المكلفين والتحسين والتقبيح العقليين ، والعصمة ...الخ ونسبة الإكثار من ذلك تختلف من مؤلف لآخر بحسب طول الكتاب وقصره .

- ظهور المذهب الكلامي في تعريف بعض المسائل كالأمر والنهي والعام والخاص والنسخ ونحوها ، بسبب القول بالكلام النفسي ، فتجد القائل به يعرف الشيء بتعريفين نفسي ولفظي ! وكمنع النسخ قبل التمكن من الفعل زعماً بأن ذلك ينافي الحكمة .

- وجود إحالات إلى الكتب الكلامية لمعرفة باقي المسألة أو الرد على الشبهة في بعض الأحيان .

- التصريح بأن استمداد أصول الفقه من الكلام و اللغة والأحكام .

٣.وبهذا يعرف أن أهم سببين لإدخال بعض مسائل أصول الدين في علم أصول الفقه هما :

⇐تأثر المؤلف في علم أصول الفقه بتخصصه ، فالمتكلم يكثر من ذكر كلامه وحجاجه عنه .

⇐وجود شيء من الاشتراك في بعض المسائل ، وهذه ظاهرة قد يكون لابد منها في العلوم .

٤.لقد تبين أن بعض المسائل لا وجه لإدخالها في علم أصول الفقه أصلاً منها :

⇐المقدمات المنطقية الملحقة ببداية بعض كتب أصول الفقه .

⇐الاستطرادات الواردة في مقدمات الأصول في تعريفهم للعلم والدليل والنظر ، فجرهم ذلك إلى الكلام عن وجوب النظر وعن تولده ، وهل يطلق على الله أنه دليل ؟

⇐بعض المؤلفين لما له من أصول كلامية يضطر إلى الخوض في مسائل يشعر بتناقضه فيها فيذهب إلى تفسيرها وبيانها لتوافق أصله كالكلام عن الأمر والنهي النفسي وأن العلة مجرد أمارة ومُعَرِّف للحكم ، مع أنه لا يحتاج إلى مثل هذا في أصول الفقه ، إذ مباحثه مبنية على الألفاظ ، وأن من نفى الحِكَم والأسباب يتناقض إذا أثبت القياس فيضطر للاستطراد ! كما أن بعضهم لوضعهم شريعة على الله بعقولهم تحكموا فأثبتوا وجوباً بالعقل على أفعال العباد يترتب عليه العقاب في الآخرة وإن لم يبعث رسول ! ولقولهم بأن حكمة التكليف التعويض منعوا أن يكون الله قد خلق أفعال العباد ، كما منعوا أن يُعبد الله حباً له لموجب أسمائه وصفاته .

٥.لقد تبين أن المسائل المتعلقة بصفات الله لا يكاد يذكر فيها قول سلف الأمة إلا في قليل من الكتب ، وأن أكثر ما بأيدي الناس كتب الكلاميين من الأشعرية والماتريدية والمعتزلة ، فاقتضى المقام الإطالة في هذا الموضوع لتحقيقه بالأدلة .

٦.لقد بذلت جهدي في التوصل إلى الصواب بذكر الأدلة ومناقشة الاعتراضات في مسائل أصول الدين ، ومما تبين :

● أول واجب على المكلف الإقرار بالشهادتين ، وأن معرفة الله فطرية ، ويمكن التوصل إليها بأدلة سهلة بعيدة عن الخطأ كآيات الأنبياء ، وبينت خطأ القول بما يخالف ما تقدم

- أسماء الله كلها حسنى ، وهي على التوقيف ، وغير مخلوقة ، ويجوز الإخبار عن الله بأسماء حسنة أو غير سيئة .
- صفات الله الواردة في الكتاب والسنة كلها تثبت لله على وجه الكمال وقاعدة التنـــزيه مع قطع الطمع عن إدراك الكيفية ، وتوثيق ذلك من كتب الأئمة المتقدمين لتحصل الثقة به مع ذكر الردود على شبهات المعطلة للصفات كلها أو بعضها ، ورد التنبهات عـــن بعض الصفات تفصيلا كالكلام والاستواء واليد والوجه بحسب المسألة المبحوثة كالكلام عن المجاز أو المتشابه أو التأويل .
- إن الله له الحكمة البالغة في شرعه وقدره ، فشرع الله الدين رعاية لمصالح العباد ، وهيأهم تهيأة بها يتمكنون من الفعل ، فجعل لهم قدرة وإرادة بها يختارون أفعالهم ويكتســـبونها ، وربط الأسباب بمسبباتها ، ولهذا كان القياس عمدة وأحد الأدلة المعتبرة شرعا ، والعقـول لها إدراك للحسن والقبح في الأفعال ، وهو مجمل ، فلا يستغنى عن الشرع مطلقا في بيان الحسن والقبح للأفعال ، وقد لا يدرك حسنها ولا قبحها إلا بخطاب الشرع ، ولا يجـوز قياس الخالق على المخلوق في الأفعال بوضع شريعة على الله ، ولا يجوز طلب ما خفـــي من حكمة الله مما لم يطلع عليه أحداً من خلقه ، كما لا يجوز نفيها لعدم العلم بها .
- إن الله عز وجل لم يكلف الناس إلا ما يطيقون ، وقد دل على ذلك الكتاب والســـنة ، ولا يجوز إطلاق القول بأن خلاف المعلوم والمخبر عنه مما كلف الله العباد به بأنه تكليف بما لا يطاق ، فالله قد خلق للعبد قدرة وإرادة بها يكتسب العمل ، والقـــدرة مؤثـــرة في مقدورها بمشيئة الله ، والقدرة قدرتان : قدرة هي بمعنى التمكن من الفعل وتكون متقدمة على العمل ومقارنة له، وهي مصححة للتكليف ، فمن انتفت عنه لم يكلف ، وأخـــرى موجبة للفعل وهي بمعنى التوفيق ، ولا يتوقف عليها التكليف ، وهي محـــض فضـــل الله يؤتيها من يشاء وفق حكمته .
- إن الأدلة الدالة على النبوة كثيرة منها المعجزات ـــ وهي تختلف في حدها وحقيقتها عـن السحر والشعوذة وسائر أنواع خوارق العادات ، وأعظم آيات النبي ـــ صلى الله عليـــه

وسلم ـــ القرآن ، وهو معجز في نفسه ، وله وجوه في الإعجاز كثيرة . وشريعة الرسول ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ هي التي يجب اتباعها ، وهي ناسخة لما قبلها ، والأنبياء معصومون من كل ما يخل بصدقهم ودعوى النبوة ومن كل الكبائر والصغائر الخسيسة ، وأن الخطأ قد يقع منهم فيما ليس طريقه البلاغ ، ومثله النسيان .

● إنه يجب الاحتجاج بالكتاب والسنة مطلقا في أصول الدين وفروعه ، ولا حجة مع من منع الاحتجاج بهما مطلقا في أصول الدين أو بعضها بدعوى الظن ، أو الدور ونحو ذلك، والإجماع حجة يجب الأخذ به ، وكذا القياس الصحيح ، وهو في حق الله يستعمل منه قياس الأولى فقط ، وفي غير ذلك يراعى القياس الصحيح . وكل قياس خالف نصاً فهو فاسد .

● تبين لي أن المجاز لا يوجد دليل يعتمد عليه لإثباته في اللغة والقرآن ، بل يوجد فيه من التناقض والفساد ما يستلزم نفيه ، لأنه ـــ خاصة العقلي منه ـــ يفتح أبواب الباطنية والزنادقة ومنكري الصفات .

● والمتشابه واقع في كتاب الله بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها الكلام مما اختص الله بعلمه ، وقد يكون بمعنى المجمل ، فيكون تشابهه نسبياً . ونصوص الصفات ليست من المتشابه ، وأما الدخول في طلب معرفة الكيفية فمن المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله .

● والتأويل له معنى عند السلف أعم مما هو عند المتأخرين المصطلح عليه عندهم ، وهذا الأخير لا يجوز تسليطه على نصوص الصفات .

● الإيمان قول وعمل عند أهل السنة والجماعة ، وله شعب وأصول وفروع ، ولا يلزم من القول بهذا المعنى أن يكون الشرع قد غيّر اللغة ، كما لا يلزم من ارتكاب المسلم بعض الكبائر أن يلحقه الوعيد ، لأنه مشروط بشروط وانتفاء موانع ، وقول المرجئة والوعيدية فيما تقدم قول باطل .

● نافي ملة الإسلام كافر وإن ادعى أنه اجتهد لمعرفته ، ومن أخطأ من المسلمين في اجتهاده في بعض المسائل ينظر فيه بحسب علمه وجهله وتأويله بشروط ليعرف حكمه .

● الصحابة كلهم عدول بتعديل الله ورسوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ لهم ، وترتيب الأئمة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ـ رضي الله عنهم ـ في الفضل كترتيبهم في الخلافة .

والله المسئول أن يلهم الصواب ويثيب عليه ، ويغفر الخطأ ويتجاوز عنه وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه .

الفهارس

وتشتمل على ما يلي :

فهرس الآيات القرآنية

الآية	السورة	رقمها	الصفحة
أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم		١٨٧	٣٨٢، ٤٦٦
والله لا يحب الفساد		٢٠٥	٢٤٧
هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله		٢١٠	٥٥٩
كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين		٢١٣	٤٧٧
ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر		٢١٧	٦٥٤، ٦٨٥
ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا وتتقوا		٢٢٤	٢١٠
والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن		٢٣٣	٤٦٦
حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى		٢٣٨	٦٢٣
تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ... وآتينا عيسى بن مريم البينات ...		٢٥٣	١٨٨، ٣٣٩
ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد		٢٥٤	٢٤٦
الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة		٢٥٥	١١١، ١١٨
ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن أتاه		٢٥٨	٤٧٨، ٤٧٩
أو كالذي مر على قرية وهي خاوية		٢٥٩	٥٣٩
الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء		٢٦٨	٧١
والله بكل شيء عليم		٢٨٢	١٢٣، ٤٦٨
آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون		٢٨٥	٦٢٠

الآية	السورة	رقمها	الصفحة
ولا ينظر إليهم يوم القيامة		٧٧	٥٥٤
ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو		٨٥	٦٣٨، ٦٤٠، ٦٧٣
ولله على الناس حج البيت من استطاع		٩٧	٢٩٤
يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته		١٠٢	٢
ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد		١٠٥	٤٧٧
كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف		١١٠	١١٧، ٤٤٧، ٦٩١، ٦٩٣
قد خلت من قبلكم سنن		١٣٧	٥١٧
وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله		١٤٠	١٨٣
أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين		١٤٢	١٢٤، ١٨٣
وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل		١٤٤	٩٧
أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم		١٦٥	١٨٣
وليعلم المؤمنين وليعلم الذين نافقوا		١٦٦، ١٦٧	١٨٣
إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه فلا تخافوهم		١٧٥	٧١
إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل		١٩٠	٥٦، ٦٣٤
الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم		١٩١	٦٣٤

الآية	السورة	رقمها	الصفحة
فلما رءا القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال		٧٧	١٥٤
فلما رءا الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر		٧٨	١٥٤
إني وجهت وجهي للذي فطر السموات و		٧٩	١٥٤
الذين آمنوا و لم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك		٨٢	٦٢٤، ٦٣٢
ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو قال		٩٣	٦٦٥
ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء		١٠٢	٢٠٩
لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار		١٠٣	٥٦١
والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل		١١٤	١٩٠
وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته		١١٥	٤٥٢، ٥٤٣
كمن مثله في الظلمات		١٢٢	٥٤١
وإذا جاءتهم آية ...الله أعلم حيث يجعل رسالته		١٢٤	٣٩٥، ٤٣٩، ٤٤٢، ٤٨٦، ٥٢٠، ٦٦٦
فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام		١٢٥	٦٠، ٢٤٦
ولكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل		١٣٢	٦٣٢

الآية	السورة	رقمها	الصفحة
وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه		١٥٣	٢٢٦
هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك		١٥٨	١٢١، ٥٥٩
	الأعراف (٧)		
اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من		٣	٥٥،٤٤٦
قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا		٢٣	٤١١
وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا		٢٨	٢٧٥
قل أمر ربي بالقسط		٢٩	٢٧٥
ويحسبون أنهم مهتدون		٣٠	٦٧٢
قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده		٣٢	٢٦٢، ٢٧٦
قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما		٣٣	٩٤، ٢٧٥
ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها		٤٣	٢٩٣
ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى		٥٢	٤٤٧، ٥٧٠
هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول		٥٣	٥٧٠
ثم استوى على العرش ...ألا له الخلق والأمر		٥٤	١٨٩، ٢١٤، ٥٥٥

الآية	السورة	رقمها	الصفحة
بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله		٣٩	٥٧٠
وما تكون في شأن وما تتلوا منه من قرآن ولا		٦١	١٦٩ ، ١٧٧
قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه هو الغني له ما في		٦٨	١١٩ ، ٦١٠
ثم اقضوا إلي ولا تنظرون		٧١	٣١٦
وقال موسى يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه		٨٤	٦٤١
و أوحينا إلى موسى وأخيه أن تبوءا لقومكما		٨٧	٦٥١
ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا		٩٩	١٧١
قل انظروا ماذا في السموات والأرض وما تغني		١٠١	٥٦ ، ٣٠٦
فهل ينتظرون إلا مثل أيام الذين خلوا من قبلهم		١٠٢	٥٨
	هود (١١)		
الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن		١	٥٦٩
وهو الذي خلق السموات والأرض		٧	٢٧١
أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله		١٣	٤٠
فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله		١٤	٤٠
يضاعف لهم العذاب ما كانوا يستطيعون السمع		٢٠	٢٩٥
ما نراك إلا بشرا مثلنا		٢٧	٥١٩
وأوحي إلى نوح أنه لن يؤمن من قومك إلا		٣٦	٣٠٠
واصنع الفلك بأعيننا ووحينا		٣٧	٣٠٠

الآية	السورة	رقمها	الصفحة
ويجادل الذين كفروا بالباطل		٥٦	٤٨٨
إنا جعلنا على قلوبهم أكنة		٥٧	٥٧٦
وربك الغفور ذو الرحمة		٥٨	١١٢
وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا		٥٩	٥٣٩
جدارا يريد أن ينقض		٧٧	٥٣٩
سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا		٧٨	٥٨٧
وما فعلته عن أمري ذلك تأويل ما لم تسطع عليه		٨٢	٥٨٨
وأما من ءامن وعمل صالحا فله جزاء الحسنى		٨٨	٦٢٣
الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكري		١٠١	٢٩٥
الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم		١٠٤	٦٧٢
أولئك الذين كفروا بئايات ربهم ولقائه فحبطت		١٠٥	٦٧٢
قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إلهكم إله واحد		١١٠	٣٩٠، ٤٢٦
	مريم (١٩)		
وقد خلقتك من قبل و لم تك شيئا		٩	٢٣٨
قال ءايتك ألا تكلم الناس ثلاث ليال سويا		١٠	١٨٦، ٢٠٠
فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا		١١	١٨٧
فأرسلنا إليها روحنا		١٧	١١٣، ٦٠٥

فهرس الأحاديث

فهرس الآثار

فهرس الأعلام المترجمين

الرقم	العلم	الصفحة
٥٥.	عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان (أبو الشيخ الاصفهاني)	٤١
٥٦.	عبد الله بن مسلم بن قتيبة (أبو محمد الدينوري)	١٤٧
	ابن عبد البر = يوسف بن عبد الله بن محمد	
٥٧.	عبد الجبار بن أحمد بن خليل الله (القاضي عبد الجبار)	١٢٥
٥٨.	عبد الحق بن غالب الغرناطي (ابن عطية)	٤١٩
٥٩.	عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي	١٠٠
٦٠.	عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي	٤٩
٦١.	عبد الرحمن بن علي (ابن الجوزي)	٣٤٧
٦٢.	عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي	٥٨
٦٣.	عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن أبي حاتم	١٦
٦٤.	عبد الرحمن بن ناصر السعدي	٣٣
٦٥.	عبد الرحيم بن علي الأسنوي	٦٥
٦٦.	عبد الرزاق عفيفي	١٠٣
٦٧.	عبد السلام بن أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي	٢٩
٦٨.	عبد العزيز بن أحمد البخاري	٧٧
٦٩.	عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز الكناني	١٠٢
٧٠.	عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري	٦٩
٧١.	عبد القاهر بن طاهر البغدادي	٥٠٤
٧٢.	عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني	٥٥٣
٧٣.	عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك ـــ أبو القاسم القشيري	١٨١
٧٤.	عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ـــ إمام الحرمين الجويني	٢٨
٧٥.	عبد الملك بن قريب ـــ أبو سعيد البصري الأصمعي	١٩٧

فهرس الفرق والطوائف

فهرس الحدود والمصطلحات

فهرس الأبيات الشعرية

البيت		القائل	الصفحة
أول من ألفه في الكتب	محمد بن شافع المــــــطلب		
وغيره كان له سليقه	مثل الذي للعرب من خليقه	عبد الله الشنقيطي	٢
إلى الحول ثم اسم السلام عليكما	ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر	لبيد	٨٦
والسبع لازمت صفات تسمى	بمعنوية إليها تنــــــــــمى		
كون الإله عالما قديـــــــــرا	حيا مريدا سامعا بصـــــــيرا		
وذا كلام والمقال حــــــال	بعدّها على ثبوت الحــــــال		
واسطة بين الوجود والعــــــدم	ولهجها تشكو الوحا فيه القــدم	المقري	١٣٤
ولولا البدا سميته غير هـــــائب	وذكر البدا نعت لمن يتقـــــلب		
ولولا البدا ما كان فيه تصرف	وكان كنار دهره يتلهـــــــب		
وكان كضوء مشرق بطبيـــعة	وبالله عن فعل الطبائع يرغـــب	زرارة بن أعين	١٧١
إن الكلام لفي الفـــؤاد وإنما	جعل اللسان على الفؤاد دليلا	منسوب للأخطل	١٩٦
لا يعجبنك من أثير خطبـــة	حتى يكون مع الكلام أصيــلا	منسوب للأخطل	١٩٨
لقد طفت في تلك المعاهد كلها	وسيرت طرفي بين تلك المعالم		
فلم أر إلا واضعا كف حائــــر	على ذقن أو قارعاً سن نـــادم	الشهرستاني	٥٢٣
نهاية إقدام العقول عقـــــــال	وأكثر سعي العالمين ضــلال		
وأرواحنا في عقلة من جـسومنا	وحاصل دنيانا أذى ووبـــال		
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا	سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا	الرازي	٥٢٣
وإني وإن أوعدته ووعدتــــــــه	لمخلف إيعادي ومنجز موعدي	عامر بن الطفيل	٦٥٨

فهرس المصادر والمراجع

أ

١ــ آداب البحث والمناظرة ــ فضيلة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي . دار ابن تيمية للطباعة والنشر ، القاهرة . د. ت .

٢ــ الآيات البينات ــ لأحمد بن قاسم العبادي (ت ٩٩٤ هـ) على شرح جمع الجوامع . ضبطه وخرج آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات ــ دار الكتب العلمية ــ بيروت ، ط ١ ، ١٤١٧ هـ ، ١٩٩٦ م

٣ــ الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة ، لابن بطة (ت : ٣٨٧ هـ) المجلد الأول تحقيق ودراسة رضا بن نعسان معطي ، ط١ ، ١٤٠٩ هـ ــ ١٩٨٨ م ، الكتاب الثاني تحقيق د/ عثمان عبد الله آدم ، ط١ ، ١٤١٥ هـ ، الكتاب الثالث تحقيق د/ يوسف عبد الله الوابل ، ط١ ، ١٤١٥هـ ، دار الراية للنشر والتوزيع ــ الرياض .

٤ــ الإبهاج في شرح المنهاج ــ عبد الوهاب بن علي السبكي (٧٥٦ هـ) وولده (٧٧١ هـ) ــ ط ١ ، ١٤٠٤ هـ ــ ١٩٨٤ م ــ دار الكتب العلمية .

٥ــ الإتقان للسيوطي (ت ٩١١ هـ) تحقيق / محمد أبو الفضل إبراهيم ــ القاهرة ، مكتبة المشهد الحسيني ، ١٣٨٧ هـ .

٦ــ إثبات صفة العلو ــ لابن قدامة المقدسي . تحقيق د ــ أحمد عطية الغامدي ، مؤسسة علوم القرآن ــ بيروت ــ ط ١ ، ١٤٠٩ هـ ــ ١٩٨٨ م .

٧ــ إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي ، ت (٤٧٤ هـ) . تحقيق ودراسة د ــ عبد الله محمد الجبوري ، مؤسسة الرسالة ــ بيروت ــ الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ ــ ١٩٨٩ م .

٨ــ الإحكام في أصول الأحكام ــ علي بن محمد الآمدي . تعليق عبد الرزاق عفيفي ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط ٢ ، ١٤٠٢ هـ .

٩ــ الإحكام في أصول الأحكام ــ لابن حزم الظاهري ت (٤٥٦ هـ) دار الكتب العلمية ــ بيروت ، ط ١ ، ١٤٠٥ هـ ــ ١٩٨٥ م .

١٠ـ الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة ـ لأبي محمد بن قتيبة الدينوري ت (٢٧٦ هـ) تحقيق ـ عمر بن محمود أبو عمر ، دار الراية للنشر والتوزيع . ط ١ ، ١٤١٢ هـ ـ ١٩٩١ م .

١١ـ أخلاق النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ لأبي الشيخ الأصبهاني ـ ت (٣٦٩ هـ) تحقيق : عصام الدين سيد ـ القاهرة ـ الدار المصرية اللبنانية ـ ١٤١١ هـ .

١٢ـ أدب الشافعي ومناقبه ـ ابن أبي حاتم ـ تحقيق عبد الغني عبد الخالق ـ مكتبة التراث الإسلامي ـ سوريا ـ ١٣٧٣ هـ .

١٣ـ الأدب المفرد ـ محمد بن إسماعيل البخاري ت ـ (٢٥٦ هـ) مراجعة محمد هشام البرهاني ـ أبو ظبي ـ المطبعة العصرية ومكتبتها ـ ١٤٠١ هـ .

١٤ـ الأذكار للنووي ت (٦٧٦ هـ) تحقيق : بشير محمد عيون ـ ط ١ ، ١٤٠٨ هـ ، ١٩٨٨ م ، دار البيان ، بيروت ، لبنان .

١٥ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ـ إمام الحرمين الجويني ـ تحقيق : أسعد تميم ، مؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت ، ط ١ ـ ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م .

١٦ـ إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ـ محمد ناصر الدين الألباني ، ط ٢ ، ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م ، المكتب الإسلامي ، بيروت .

١٧ـ أساس التقديس ـ للرازي ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ ١٣٥٤ هـ .

١٨ـ الاستقامة ـ لابن تيمية ـ تحقيق د/ محمد رشاد سالم ط٢ ، مؤسسة قرطبة .

١٩ـ الاستيعاب لابن عبد البر مطبوع بذيل الإصابة لابن حجر ـ تحقيق ط محمد الزيني ـ القاهرة ، مكتبة الكليات الأزهرية ـ ١٣٨٨ هـ ـ ١٣٩٧ هـ .

٢٠ـ أسرار البلاغة ـ عبد القاهر الجرجاني ت (٤٧١ هـ) علق حواشيه / أحمد مصطفى المراغي ـ القاهرة ـ مطبعة الاستقامة ـ ١٣٦٧ هـ .

٢١ـ الأسماء والصفات ـ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي ـ تصحيح : محمد زاهد الكوثري ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت .

٢٢ــ الإصابة في تمييز الصحابة ــ لابن حجر العسقلاني (ت : ٨٥٢ هــ) تحقيق مجموعة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط ١ ، ١٤١٥ هــ ــ ١٩٩٥ م .

٢٣ــ أصول الدين . أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي ــ استنبول مدرسة الإلهيات ــ دار الفنون ــ ١٣٤٦ هــ .

٢٤ــ أصول الفقه ــ محمد أبو النور زهير ــ مكة المكرمة ــ المكتبة الفيصلية ــ ١٤٠٥ هــ ــ ١٩٨٥ م .

٢٥ ــ أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية عرض ونقد ــ د. ناصر بن عبد الله القفاري ــ ط ٢ ، ١٤١٥ هــ ــ ١٩٩٤ م ، القاهرة ، دار الحرمين للطباعة .

٢٦ــ الأصول من الكافي لأبي جعفر الكليني ، ت (٣٢٨ هــ/ ٣٢٩ هــ) تصحيح وتعليق : علي أكبر الغفاري ــ طهران ، الناشر : مكتبة الصديق ــ جنب مسجد سلطاني ــ ١٣٨١ هــ .

٢٧ ــ إضاءة الدجنة في اعتقاد أهل السنة ــ تأليف الشيخ أحمد المقري وشرح الشيخ محمد بن أحمد الملقب بالداه الشنقيطي ، دار الفكر . بيروت . د ــ ت .

٢٨ــ أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ــ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي ، عالم الكتب ــ بيروت . د . ت .

٢٩ــ إظهار الحق تأليف الشيخ رحمت الله بن خليل الرحمن الهندي ت (١٣٠٨ هــ) دراسة وتحقيق وتعليق ــ د . محمد أحمد عبد القادر ملكاوي ــ دار الوطن للنشر ــ ١٤١٢ هــ .

٣٠ــ الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث ــ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي ، تقديم وتعليق ــ أحمد عصام الكاتب ــ دار الآفاق الجديد ، بيروت ١٤٠١ هــ .

٣١ــ إعجاز القرآن للباقلاني ت ــ (٤٠٣ هــ) تحقيق / السيد أحمد صقر دار المعارف القاهرة ــ ط ٤ ــ ١٩٧٧ م .

٣٢ــ الأعلام ــ خير الدين الزركلي ــ ط ٣ ، بيروت ــ ١٣٨٩ هــ .

٣٣ــ أعلام الموقعين عن رب العالمين ــ لابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هــ) تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد ــ بيروت ــ دار الجيل : ١٩٧٣ م .

٣٤ـ أعلام النبوة ـ للماوردي ـ مراجعة ـ طه عبد الرؤوف سعد ـ القاهرة ـ مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩١ هـ .

٣٥ـ إفحام اليهود وقصة إسلام السموأل ورؤياه النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ ، للإمام السموأل بن يحيى المغربي ت (٥٧٠ هـ) تقديم وتعليق د. محمد عبد الله الشرقاوي ، طبع الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والدعوة والإرشاد ـ الرياض ط ٢ ، ١٤٠٧ هـ .

٣٦ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ لأبي حامد الغزالي ت (٥٠٥ هـ) قدم له وعلق عليه وشرحه د. علي بو ملحم . دار ومكتبة الهلال ، بيروت ـ ط ١ ، ١٩٩٣ م .

• إلجام العوام عن علم الكلام ـ ضمن القصور العوالي ـ أبوحامد الغزالي ـ ط ٢ ـ ١٣٩٥هـ ـ القاهرة ـ مكتبة الجندي

٣٧ـ الأم ـ للإمام الشافعي ت (٢٠٤ هـ) بتصحيح محمد زهري النجار ـ دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، د . ت .

٣٨ـ الإمامة والرد على الرافضة ـ لأبي نعيم الأصبهاني (ت : ٤٣٠ هـ) حققه وعلق عليه د. علي ناصر الفقيهي ـ ط ١ ، ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧ م ، مكتبة العلوم والحكم ، المدينة المنورة

٣٩ـ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ـ لأبي بكر الباقلاني البصري ـ تحقيق عماد الدين أحمد حيدر ـ عالم الكتب ، بيروت ـ ط ١ ، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٦ م .

٤٠ـ الأهوال . لابن أبي الدنيا ـ تحقيق : مجدي فتحي السيد ـ ط ١ ،١٤١٣ هـ ـ ١٩٩٣ م ، الجيزة ، مكتبة آل ياسر .

٤١ـ إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق في أصول التوحيد ، محمد بن المرتضى اليماني ، (ابن الوزير) ت (٨٤٠ هـ) . دار الكتب العلمية ، بيروت ط ١ ، ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م .

٤٢ـ الإيضاح في علوم البلاغة ـ للخطيب القزويني ت (٧٣٩ هـ) ـ تحقيق وشرح : د/ عبد المنعم خفاجي . دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ط ٤ ـ ١٣٩٥ هـ ـ ١٩٧٥ م .

٤٣ـ الإيمان ـ لابن مندة ، ت (٣٩٥ هـ) حققه وعلق عليه د / علي بن محمد بن ناصر الفقيهي ـ مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٢ ، ١٤٠٦ هـ، ١٩٨٥ م .

٤٤ـ الإيمان لابن أبي شيبة (ت ٢٣٥ هـ) تحقيق وتعليق محمد ناصر الدين الألباني ـ دار الأرقم ـ الكويت ـ ط ٢ ، ١٤٠٥ هـ ، ١٩٨٥ م . (ضمن أربع رسائل) .

٤٥ــ الإيمان لأبي عبيد القاسم بن سلام تحقيق الألباني ــ دار الأرقم ــ الكويت ــ ط٢، ١٤٠٥ هـ ــ ١٩٨٥ م (ضمن أربع رسائل) .

ب

٤٦ ــ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ــ للمجلسي ــ إحياء التراث العربي ــ بيروت ــ ط ٣ ــ ١٤٠٣ هـ .

٤٧ــ البحر المحيط في أصول الفقه ــ للزركشي ت (٧٩٤ هـ) حققه لجنة من علماء الأزهر ط ١ ، ١٤١٤ هـ ، ١٩٩٤ م ، دار الكتبي .

٤٨ــ بدائع الفوائد ــ لابن قيم الجوزية ــ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع .د ــ ت .

٤٩ــ البداية والنهاية ــ لابن كثير الدمشقي ، تحقيق مجموعة من المحققين ــ دار الكتب العلمية ــ بيروت ــ ط ١ ، ١٤٠٥ هـ ــ ١٩٨٥ م .

٥٠ــ البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ــ محمد بن علي الشوكاني ــ القاهرة ، ١٣٤٨ هـ . معروف عبد الله باسندو .

٥١ــ البرهان في أصول الفقه ــ لإمام الحرمين الجويني ، حققه د / عبد العظيم محمود الديب ، دار الوفاء ، المنصورة ، ط ٣ ، ١٤١٢ هـ ــ ١٩٩٢ م .

٥٢ــ البرهان في بيان القرآن ــ لابن قدامة (ت ٦٢٠ هـ) تحقيق د . سعود بن عبد الله الفنيسان ، مكتبة الهدي النبوي الإسلامية ــ بور سعيد ط ٢ ، ١٤٠٩ هـ .

٥٣ــ البرهان القاطع في إثبات الصانع وجميع ما جاءت به الشرائع . تأليف محمد بن إبراهيم الوزير ت : ٨٤٠ هـ . المطبعة السلفية ــ القاهرة ــ ١٣٤٩ هـ .

• البرهان في معرفة عقائد الإيمان ـ للسكسكي ـ (ت ٦٨٣هـ) تحقيق د. بسام على العموش ـ ط ١ ـ ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م ـ مكتبة المنا

٥٤ــ بلوغ المرام من أدلة الأحكام ــ المطبوع مع سبل السلام . أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ــ مكتبة التهذيب ، القاهرة ــ ١٣٣٠ هـ .

٥٥ــ بهجة قلوب الأبرار وقرة عيون الأخيار في شرح جوامع الأخبار ــ عبد الرحمن بن ناصر آل سعدي ــ ط ٢ ، ١٣٨٨ هـ ــ ١٩٦٩ م .

٥٦ــ بيان إعجاز القرآن ــ للخطابي ــ انظر ثلاث رسائل في إعجاز القرآن .

٥٧ــ بيان تلبيس الجهمية ــ لابن تيمية ــ تعليق محمد بن عبد الرحمن بــن قاســم ــ ط ١ ، ١٣٩١ هـــ مكة المكرمة ــ مطبعة الحكومة .

٥٨ــ بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب ــ تأليف محمود بن عبد الرحمن الأصفـهاني ، ت (٧٤٩ هـــ) تحقيق د/ محمد مظهر بقا . مركز إحياء التراث الإسلامي ــ مكة المكرمة ــ ط١ ، ١٤٠٦ هــ ، ١٩٨٦ م .

٥٩ــ البيان والتبيين ــ للجاحظ ــ تحقيق : عبد السلام محمد هارون ــ مؤسسة الخانجي ــ القاهرة ــ ط٣ ــ ١٣٦٧ هــ .

ت

٦٠ ــ تاريخ بغداد ــ للخطيب البغدادي ــ دار الكتاب العربي ــ بيروت .

٦١ ــ التاريخ الكبير للبخاري ــ دار الكتب العلمية ــ بيروت ــ نسخة مصورة عن طبعة حيدر آبــاد ١٣٦٤ هــ .

٦٢ ــ تاريخ مختصر الدول لابن العبري ــ (ت ٦٨٥ هــ) ط دار المسيرة ــ بيروت .

٦٣ ــ تاريخ مدينة دمشق ــ لابن عساكر الدمشقي ــ (ت ٥٧١ هــ) تحقيق عمـــر بـــن غرامـــة العمروي ــ بيروت ــ دار الفكر . ط ١ ــ ١٤١٦ هــ ١٩٩٦ م .

٦٤ ــ تاريخ المدينة المنورة ــ عمر بن شبة (ت : ٢٦٢ هــ) ــ تحقيق فهيم محمود شلتوت ــ جدة ، دار الأصفهاني .

٦٥ ــ تأويل مختلف الحديث ــ لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة ت ٣٧٦ هــ دار الكتب العلميــة ــ بيروت ــ ط١ ، ١٤٠٥ هــ ١٩٨٥ م .

٦٦ ــ تبصير أولي النهى معالم الهدى ــ أو التبصير في معالم الدين ــ الإمام أبو جعفر محمد بن جريــر الطبري ت (٣١٠ هــ) تحقيق : علي بن عبد العزيز الشبل . دار العاصمة ــ الرياض ــ ط ١ ، ١٤١٦ هــــ ١٩٩٦ م .

٦٧ ــ التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ــ لأبي المظفر الإسفراييني ــ تحقيـــق : كمال يوسف الحوت ــ عالم الكتب ــ بيروت ــ ط ١ ، ١٤٠٣ هــ ، ١٩٨٣ م .

٦٨ ــ التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين ــ لأبي البقاء العكبري (ت : ٦١٦ هـ) تحقيق د . عبد الرحمن بن سليمان العثيمين ــ ط ١ ، ١٩٨٦ م ، بيروت ــ دار الغرب الإسلامي .

٦٩ ــ تجريد التوحيد المفيد ــ أحمد بن علي المقريزي ــ تحقيق طه محمد الزيني ، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ــ ١٤٠٨ هـ .

٧٠ ــ التحرير والتنوير لابن عاشور (ت ١٢٨٤ هـ) . الدار التونسية للنشر ، تونس ١٣٩٧ هـ .

٧١ ــ التحصيل من المحصول للأرموي (ت ٦٨٢ هـ) تحقيق : د / عبد الحميد أبو زنيد ــ بيروت ــ مؤسسة الرسالة ــ ط ١ ، ١٤٠٨ هـ ــ ١٩٨٨ م .

٧٢ ــ تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب ــ لابن كثير ــ دراسة وتحقيق : عبد الغني بن حميد الكبيسي ــ ط ١ ، ١٤٠٦ هـ ــ دار حراء ــ مكة المكرمة .

٧٣ ــ تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد ــ إبراهيم بن محمد البيجوري ــ دار الكتب العلمية ــ بيروت ــ ط١ ، ١٤٠٣ هـ ــ ١٩٨٣ م .

٧٤ ــ التحقيق التام في علم الكلام ــ محمد الحسيني الظواهري ــ نشر مكتبة النهضة المصرية ، ط١ ، ١٩٣٩ م .

٧٥ ــ تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة ــ خليل بن كيكلدي العلائي (ت ٧٦١ هـ) تحقيق د/ عبد الرحيم القشقري ــ دار العاصمة ــ الرياض ــ ط ١ ــ ١٤١٠ هـ .

٧٦ ــ التدمرية أو تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع لشيخ الإسلام ابن تيمية ت (٧٢٨ هـ) تحقيق محمد بن عودة السعوي . طبع شركة العبيكان للطباعة والنشر ــ الرياض ط ١ ، ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م .

٧٧ ــ تذكرة الحفاظ للذهبي ، دار إحياء التراث العربي . د . ت.

٧٨ ــ ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان لابن الوزير ت (٨٤٠ هـ) ط ١ ، ١٤٠٤ هـ ــ ١٩٨٤ م ، بيروت ، دار الكتب العلمية .

٧٩ ــ التسعينية (ضمن الفتاوى الكبرى لابن تيمية) . تعليق وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا ــ ط ١ ، ١٤٠٨ هـ ــ ١٩٨٧ م ، دار الكتب العلمية ــ بيروت .

٨٠ ــ التسهيل لعلوم التنزيل ــ لمحمد بن أحمد بن جزي الكلبي ــ دار الكتاب العربي ــ بيروت ــ ط ٤ ــ ١٤٠٣ هـ ــ ١٩٨٣ م .

٨١ ــ التعريفات ــ للشريف علي بن محمد الجرجاني ــ دار الكتب العلمية ــ بيروت ــ ط ــ ١ ــ ١٤٠٣ هـ ــ ١٩٨٣ م .

٨٢ ــ تغليق التعليق على صحيح البخاري ــ ابن حجر العسقلاني ، تحقيق سعيد عبد الرحمن موسى ، المكتب الإسلامي ، بيروت ــ ١٤٠٥ هـ .

٨٣ ــ التفريق بين الأصول والفروع ــ تأليف د/ سعد بن ناصر الشثري ــ ط ١ ــ ١٤١٧ هـ ــ ١٩٩٧ م ، دار المسلم ــ الرياض .

٨٤ ــ تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء ــ لشيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) دراسة وتحقيق : عبد العزيز بن محمد الخليفة ــ ط ١ ، ١٤١٧ هـ ــ ١٩٩٦ م ــ مكتبة الرشد ــ الرياض .

٨٥ ــ تفسير سورة الإخلاص ــ شيخ الإسلام ابن تيمية ت : (٧٢٨ هـ) راجع نصوصه وعلق عليه د/ عبد العلي عبد الحميد حامد . الدار السلفية ــ الهند . ط ١ ، ١٤٠٦ هـ ــ ١٩٨٦ م .

٨٦ ــ تفسير العياش ــ تصحيح وتعليق : هاشم الرسولي المحلاتي ــ المكتبة العلمية ــ طهران .

٨٧ ــ تفسير القرآن ــ عبد الرزاق الصنعاني ــ (ت ٢١١ هـ) تحقيق : مصطفى مسلم محمد ــ الرياض ــ مكتبة الرشد ــ ١٤١٠ هـ .

٨٨ ــ تفسير القرآن العظيم ــ أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي ، ت (٧٤٤ هـ) دار التراث ــ القاهرة . ١٤٠٠ هـ ــ ١٩٨٠ م .

• تقريب الأصول إلى علم الأصول ــ لابن جزي الكلبي (ت ٧٤١هـ) ــ تحقيق د. محمد المختار الشنقيطي ــ ط ١ ــ ١٤١٤هـ ــ القاهرة ــ مكتبة ابن تيمية

٨٩ ــ تقريب التدمرية ــ لابن عثيمين ــ مطبعة سفير ــ الرياض ــ ط ١ ، ١٤١٢ هـ

٩٠ ــ التقريب والإرشاد للباقلاني ــ ت (٤٠٣ هـ) تحقيق : عبد الحميد أبو زنيد ــ ط ١ ، ١٤١٣ هـ . ١٩٩٣ م ، بيروت ــ مؤسسة الرسالة .

٩١ ــ التقرير والتحبير ــ لابن أمير حاج ــ ت (٨٧٩ هـ) دار الكتب العلمية ــ بيروت ط ٢ .

٩٢ ــ التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من مقدمة ابن الصلاح ــ للعراقي ت : (٨٠٦ هـ) مؤسسة الكتب الثقافية ــ لبنان ، ط ١ ، ١٤١١ هـ ، ١٩٩١ م .

٩٣ ــ تلبيس إبليس ــ لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي ت (٥٩٧ هـــ) دار الكتب العلمية ــ بيروت ــ ط ٢ ــ ١٤٠٧ هـ ــ ١٩٨٧ م .

٩٤ ــ التلخيص الحبير ــ لابن حجر (ت ٨٥٢ هـ) تصحيح السيد عبد الله هاشم اليماني ــ المدينة المنورة ــ ١٣٨٤ هـــ ــ ١٩٦٤ م .

٩٥ ــ التلخيص في أصول الفقه ــ لإمام الحرمين الجويني ــ ت (٤٧٨ هـ) تحقيق د/ عبد الله جسولم النيبالي و شبير أحمد العمري ــ دار البشائر الإسلامية بيروت ــ ط ١ ، ١٤١٧ هـ ، ١٩٩٦ م .

٩٦ ــ تلخيص المحصول لتهذيب الأصول ــ للنقشواني (ت ٦٥١ هـ) تحقيق : صالح بـن عبـد الله الغنام ــ رسالة دكتوراة بقسم أصول الفقه ــ بالجامعة الإسلامية ــ كلية الشريعة ــ ١٤١٢ هــــ .

٩٧ ــ التمهيد في أصول الفقه ــ للكلوذاني ــ (ت ٥١٠ هـ) تحقيق : د. مفيد محمد أبو عمشة ، ط ١ ، ١٤٠٦ هـــ ــ ١٩٨٥ م ، مكة المكرمة ــ جامعة أم القرى ــ مركز البحث العلمـي ــ وإحيـاء الـتراث الإسلامي .

٩٨ ــ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ــ أبو عمر ابن عبد البر ــ تحقيق : مجموعة من الباحثين ــ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ــ الرباط ــ ١٣٩٤ هـ ــ ١٣٩٩ هـ.

٩٩ ــ تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار التنيعة الموضوعة لابن عراق ت (٩٦٣ هـ) حققه وعلـق عليه عبد الوهاب عبد اللطيف وعبد الله محمد الصديق ، ط ٢ ، ١٤٠١ هـ ــ ١٩٨١ م ، بيروت ــ دار الكتب العلمية .

١٠٠ ــ تنقيح المحصول ــ للتبريزي (ت ٦٢١ هـ) تحقيق : د. حمزة زهير حافظ ــ رسالة دكتـوراة بالجامعة الإسلامية ــ بالمدينة المنورة ــ ١٤٠٧ هــــ .

١٠١ ــ التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للإمام عبد الله بن مسعود المحبوبي (ت ٧٤٧ هـ) ضبطـه وخرج آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات ــ دار الكتب ، بيروت ــ ط ١ ، ١٤١٦ هـ ، ١٩٩٦ م .

١٠٢ ــ تهافت الفلاسفة ــ للغزالي ــ تحقيق سليمان دنيا ــ دار المعارف ــ القـاهرة ط٣ ــ١٣٧٧ هـ ــ ١٩٥٧ م .

١٠٣ ــ تهذيب الأسماء واللغات ــ للنووي (ت ٦٧٦ هـ) القاهرة ــ ط: المنيرية ــ د .ت .

١٠٤ ــ تهذيب اللغة ــ أبو منصور الأزهري ــ تحقيق عبد السلام هارون وآخرين ــ مطابع سجل العرب ــ القاهرة ــ ١٩٦٤ م ــ ١٩٦٧ م .

١٠٥ ــ التوحيد ــ محمد بن علي بن بابويه القمي ــ تعليق : هاشم الطهراني ــ بيروت ــ دار المعرفة .

١٠٦ ــ التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل ــ لابن خزيمة ت (٣١١ هـ) تحقيق ودراسة د/ عبد العزيز إبراهيم الشهوان ــ دار الرشد ــ الرياض ــ ط ١ ــ ١٤٠٨ هـ ــ ١٩٨٨ م

١٠٧ ــ تيسير التحرير شرح كتاب التحرير في أصول الفقه ــ أمير بادشاه ــ تصحيح محي الدين ــ والسبكي ــ والمطيعي ــ مكتبة محمد علي صبيح ــ القاهرة ــ ١٣٥٢ هـ .

١٠٨ ــ تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد ــ للشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب ــ المكتب الإسلامي ــ بيروت ــ ط ٥ ــ ١٤٠٢ هـ .

١٠٩ ــ تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ــ تأليف الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي ــ (ت ١٣٧٦ هـ) بيروت ، مؤسسة الرسالة ــ ط ٣ ، ١٤١٧ هـ ، ١٩٩٧ م .

ث

١١٠ــ الثقات ــ لابن حبان ــ (ت : ٣٥٤ هـ) حيدر آباد الدكن ــ مجلس دائرة المعارف العثمانية ــ ١٣٩٣ هـ ــ ١٣٩٥ هـ .

١١١ــ ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ، للخطابي ، والرماني والجرجاني . تحقيق / محمد خلف الله ومحمد زغلول . دار المعارف ــ القاهرة . د ــ ت .

ج

١١٢ــجامع البيان عن تأويل آي القرآن ــ محمد بن جرير الطبري ــ دار الفكر ــ بيروت ١٤٠٨ هـ ــ ١٩٨٨ م .

١١٣ــ جامع الرسائل ــ لابن تيمية ــ تحقيق د / محمد رشاد سالم ــ دار المدني ــ جدة، ط ٢ ، ١٤٠٥ هـ ، ١٩٨٤ م .

١١٤ـ الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي ـ لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة ت (٢٧٩ هـ) بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر ، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر . ط ٢ ، ١٣٩٨ هـ ، ١٩٧٨ م .

١١٥ـ جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم ، ابن رجب ت (٧٩٥ هـ) ـ تحقيق : شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس . مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ط ٢ ، ١٤١٢ هـ ١٩٩١ م .

١١٦ـ الجامع في السنن والآداب لابن أبي زيد القيرواني ت (٣٨٦ هـ) حققه وعلق عليه محمد أبو الأجفان وعثمان بطيخ ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ط ٣ ، ١٤٠٦ هـ ، ١٩٨٥ م .

١١٧ـ الجامع لأحكام القرآن ـ القرطبي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ ط٢ ، ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م .

١١٨ ـ الجرح والتعديل لابن أبي حاتم الرازي ت (٣٢٧ هـ) تحقيق : عبد الرحمن بن يحيى المعلمي ـ مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ـ حيدرآباد ـ الدكن ـ الهند .

١١٩ـ جمهرة أشعار العرب ـ لأبي زيد القرشي ـ بيروت ـ دار صادر ، د . ت .

١٢٠ـ جناية التأويل الفاسد وأثره على العقيدة ـ رسالة دكتوراة ـ إعداد : محمد أحمد لوح ـ بقسم العقيدة ـ بالجامعة الإسلامية ـ بالمدينة المنورة . ١٤٠٧ هـ .

١٢١ـ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ـ لشيخ الإسلام ابن تيمية ت : (٧٢٨ هـ) تحقيق وتعليق د / علي بن حسن بن ناصر ود/ حمدان بن محمد الحمدان وعبد العزيز العسكر . دار العاصمة : الرياض ط ١ ، ١٤١٤ هـ .

١٢٢ـ الجواهر المضية في طبقات الحنفية ـ أبو أحمد عبد القادر بن محمد القرشي ـ حيدر آباد الدكن ـ الهند ـ مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ، ١٣٣٢ هـ ـ تحقيق : عبد الفتاح الحلو ـ القاهرة .

ح

١٢٣ـ حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ـ لابن قيم الجوزية ت (٧٥١ هـ) ـ تحقيق د/ السيد الجميلي ، دار الكتاب العربي ـ لبنان ـ ط٢ ـ ١٤٠٦ هـ ، ١٩٨٦ م .

١٢٤ـ حاشية البناني على شرح الجلال المحلي ـ عبد الرحمن المغربي البناني ـ شركة مصطفى البابي الحلبي مصر ـ ط ٢ ـ ١٣٥٦ هـ ١٩٣٧ م .

١٢٥ـ حاشية التفتازاني (ت ـ ٧٩١ هـ) على شرح العضد على مختصر ابن حـاجب ، مطبـوع بهامش شرح العضد .

١٢٦ـ حاشية الجرجاني ت ـ (٨١٦ هـ) ، مطبوع بهامش شرح العضد .

١٢٧ـ حاشية السعد على شرح العضد = انظر شرح العضد على ابن حاجب .

١٢٨ـ حاشية الصنعاني على هداية العقول = انظر هداية العقول إلى غاية السول في علم الأصول .

١٢٩ـ حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ـ حسن العطار ت ـ (١٢٥٠ هـ) المطبعة العلمية ـ القاهرة ـ ١٣١٦ هـ .

١٣٠ـ الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة ـ لأبي القاسم التيمي الأصبهاني ت (٥٣٥ هـ) تحقيق ودراسة د / محمد ربيع المدخلي . ومحمد بن محمود أبو رحيم ـ دار الراية للنشر والتوزيع . الرياض ط ١ ، ١٤١١ هـ ـ ١٩٩٠ م .

١٣١ـ حجية السنة ـ د . عبد الغني عبد الخالق ـ ط ١ ، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٦ م ، ـ ألمانيـا الغربية ـ شتوتغارت ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن .

١٣٢ـ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ـ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني ، مكتبـة الخـانجي ـ القاهرة ١٣٥١ هـ .

١٣٣ـ حوار علمي مع سماحة الشيخ عبد الرزاق عفيفي ـ إعداد : السعيد بن صابر بن عبـدة ـ ط ١ ـ ١٤١٦ هـ ـ دار الوطن ـ الرياض .

١٣٤ـ الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن ـ لأبي الحسن عبـد العزيـز الكنـاني ـ (٢٤٠هـ) ، والمردود عليه هو بشر المريسي ت ـ ٢١٨ هـ ـ حققه وعلق عليه د/ علي ناصر الفقيـهي ط ١ ـ ١٤١٢ هـ ـ الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة .

١٣٥ـ الحيوان ـ لعمرو بن عثمان الجاحظ ـ تحقيق عبد السلام محمد هارون ـ مكتبة البابي الحلـبي ـ القاهرة ـ ١٣٥٦ هـ ـ ١٣٦٤ هـ .

خ

١٣٦ــ الخصائص ــ لابن جني ت ــ (٣٣٩ هــ) ــ تحقيق محمد علي النجار ــ مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ــ ط ٢ ــ ١٣٧١ هــ .

١٣٧ ــ خصائص (أمير المؤمنين) علي بن أبي طالب للنسائي ت (٣٠٣ هــ) .تحقيق أحمد بن ميرين البلوشي ــ الكويت ــ مكتبة المعلا ــ ١٤٠٦ هــ .

١٣٨ــ خلق أفعال العباد ــ للبخاري ت ــ (٢٥٦ هــ) ــ تحقيق بدر البدر ــ الدار لسلفية ــ الكويت ط ١ ــ ١٤٠٥ هــ ، ١٩٨٥ م .

د

١٣٩ــ درء تعارض العقل والنقل ــ لابن تيمية ــ تحقيق د/ محمد رشاد سالم ــ مكتبة ابن تيمية ، القاهرة .

١٤٠ــ الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ــ لابن حجر العسقلاني ــ تحقيق محمد سيد جاد الحق ــ ط ٢ ــ القاهرة ــ دار الكتب الحديثة ١٣٨٥ هــ .

١٤١ــ دلائل التحقيق لإبطال قصة الغرانيق ــ رواية ودراية ــ كتبه علي بن حسن الحلبي ، مكتبة الصحابة ــ جدة ــ ١٤١٢ هــ ، ١٩٩٢ م .

١٤٢ــ دلائل التوحيد للشيخ محمد جمال الدين القاسمي ت ــ (١٣٣٢ هــ) ــ تحقيق خالد عبد الرحمن العك ، دار النفائس ــ بيروت ــ ط ١ ــ ١٤١٢ هــ ، ١٩٩١ م .

١٤٣ــ دلائل النبوة ــ للبيهقي ، ت ــ ٤٥٨ هــ ــ تحقيق د/ عبد المعطي قلعجي ــ ط ١ ــ ١٤٠٥ هــ ، ١٩٨٥ م ــ بيروت دار الكتب العلمية .

١٤٤ــ الديباج المذهب في أعيان علماء المذهب ــ إبراهيم بن علي بن فرحون المالكي ــ تحقيق وتعليق محمد الأحمدي أبو النور ــ القاهرة ــ دار التراث ــ ١٩٧٢ م .

١٤٥ــ ديوان لبيد بن ربيعة العامري ــ دار صادر ــ بيروت ــ ١٩٦٦ م .

ذ

١٤٦ــ ذكر أخبار أصبهان ــ أبو نعيم الأصبهاني ت ــ ٤٣٠ هــ ــ ط ٢ ــ ١٤٠٥ هــ ، ١٩٨٥ م ، الدار العلمية ، دلهي ، الهند نشر = عبد الوهاب عبد الواحد الخليجي .

ر

١٤٧ــ الرحلة في طلب الحديث ــ للخطيب البغدادي ــ تحقيق نور الدين عــتر ــ بــيروت ــ دار الكتب العلمية ــ ١٣٩٥ هــ .

١٤٨ــ رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد ، علق عليه محمد حامد الفقــي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ــ ط ١ ، ١٣٥٨ هــ .

١٤٩ــ الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد بن حنبل ت ٢٤١ هــ ــ المطبعة السلفية، القــاهرة ، ١٣٩٣ هــ .

١٥٠ــ الرد على من أنكر الحرف والصوت ــ أبو نصر السجزي ــ تحقيق محمد باكريم با عبــد الله ، طبع المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ط ١ ــ ١٤١٣ هــ .

١٥١ــ الرد على المنطقيين ــ لشيخ الإسلام ابن تيمية ــ رحمه الله ــ ت (٧٢٨ هــ) مطبعة معارف ، لاهور ، ١٣٩٦ هــ ــ ١٩٧٦ م .

١٥٢ــ الرسالة ــ للإمام الشافعي ت ــ ٢٠٤ هــ ــ تحقيق وشرح : أحمد محمــد شــاكر، المكتبــة العلمية بيروت .

١٥٣ــ الرسالة الشافية في إعجاز القرآن ــ للجرجاني ــ انظر ثلاث رسائل في إعجاز القرآن .

١٥٤ــ الرسالة المدنية لشيخ الإسلام ابن تيمية ت ــ (٧٢٨ هــ) ــ تحقيق الوليد بن عبد الرحمــن الفريان مطابع دار طيبة ــ الرياض ط ١ ــ ١٤٠٨ هــ .

١٥٥ــ الرسالة إلى أهل الثغر ــ للإمام أبي الحسن الأشعري ــ مؤسسة علوم القرآن ــ بيروت ــ ط ١ ، ١٤٠٩ هــ ــ ١٩٨٨ م . تحقيق ودراسة عبد الله شاكر محمد الجنيدي .

١٥٦ــ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، محمود الألوسي البغــدادي ت ــ ١٢٧٠ هــ ، دار إحياء التراث العربي ــ بيروت ط ٤ ــ ١٤٠٥ هــ ١٩٨٥ م .

١٥٧ــ الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية ــ لأبي عذبة ــ تحقيق د/ عبد الرحمن عميرة ، عالم الكتب ــ بيروت ، ط ١ ، ١٤٠٩ هــ ــ ١٩٨٩ م .

١٥٨ــ روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب أحمد بن حنبل لابن قدامة المقدسي ، مع شرحها نزهة الخاطر . ط ٢ ، ١٤٠٤ هــ ــ ١٩٨٤ م . مكتبة المعارف ــ الرياض.

١٥٩ــ الرياض الناضرة والحدائق النيرة الزاهرة في العقائد والفنون المتنوعة الفاخرة للشيخ عبد الرحمن السعدي ت ــ ١٣٧٦ هــ ــ طبع الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ــ الرياض ١٤٠٥ هــ .

ز

١٦٠ــ زاد المسير في علم التفسير ــ لابن الجوزي ــ المكتب الإسلامي ، دمشق ، ١٣٨٤ هــ ــ ١٩٦٤ م .

١٦١ــ زاد المعاد في هدى خير العباد ــ لابن قيم الجوزية ــ (ت ٧٥١ هــ) تحقيق : شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة ــ بيروت ، ط ٨ ، ١٤٠٥ هــ ١٩٨٥ م .

١٦٢ــ زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه ــ د. عبد الرزاق العباد البدر ــ ط ١ ــ ١٤١٦ هــ ــ ١٩٩٦ م ، الرياض ــ دار القلم والكتاب .

س

١٦٣ــ السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة ــ محمد بن عبد الله بن علي بن حميد ــ تحقيق عبد الرحمن السليمان العثيمين ــ بيروت ــ مؤسسة الرسالة ــ ١٤١٦ هــ .

١٦٤ــ السراج الوهاج في شرح المنهاج ــ أحمد بن حسن الجاربردي ت (٧٤٦ هــ) تحقيق د/ أكرم أوزيقان ، ط ١ ، ١٤١٦ ــ ١٩٩٦ م . الناشر : دار المعراج الدولية ــ الرياض .

١٦٥ــ سلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني ــ المكتب الإسلامي ، بيروت ــ ط ٤ ، ١٤٠٥ هــ ــ ١٩٨٥ م .

١٦٦ــ سلسلة الأحاديث الضعيفة ــ للألباني ــ ط ١ ، ١٤٠٨ هــ ــ ١٩٨٧ م ، مكتبة المعارف ــ الرياض .

١٦٧ــ سلم الوصول لشرح نهاية السول ــ الشيخ محمد بخيت المطيعي ــ بهامش نهاية السول .

١٦٨ــ السنة ــ لعبد الله بن أحمد الشيباني ــ ت (٢٩٠ هــ) ــ تحقيق ودراسة د / محمــد ســعيد القحطاني ، دار ابن القيم للنشر والتوزيع ــ ط ١ ، ١٤٠٦ هــ ــ ١٩٨٦ م .

١٦٩ــ السنة للخلال ، ت (٣١١ هــ) دراسة وتحقيق د / عطية الزهراني ، ط ١ ، ١٤١٠ هــــ ، ١٩٨٩ م ، دار الراية ــ الرياض .

١٧٠ــ سنن ابن ماجة ت (٢٧٥ هــ) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ــ دار الفكر العربي.

١٧١ــ سنن أبي داود السجستاني ــ ت : (٢٧٥ هــ) تعليق عزت عبيد الدعاس ، وعادل الســيد ــ دار الحديث ــ بيروت ــ ط ١ ، ١٣٨٨ هــ ــ ١٩٦٩ م .

١٧٢ــ سنن الدارقطني ، للإمام الدارقطني ، ت (٣٨٥ هــ) تحقيق : عبد الله هاشم اليماني ، القاهرة ، دار المحاسن للطباعة ، د ــ ت .

١٧٣ــ سنن الدارمي ت (٢٥٥ هــ) حققه فواز أحمد زمرلي ، وخالد السبع العلمي ، دار الكتــاب العربي ، بيروت ط ١ ، ١٤٠٧ هــ ــ ١٩٨٧ م .

١٧٤ــ السنن الكبرى ــ لأبي بكر البيهقي ت (٤٥٨ هــ) دار المعرفة بيروت .

١٧٥ــ السنن الكبرى ــ للنسائي (ت ٣٠٣ هــ) تحقيق ــ عبد الغفار سليمان ، وسيد كسـروي ــ بيروت ــ دار الكتب العلمية ــ ط ١ ، ١٤١١ هــــ .

١٧٦ــ سير أعلام النبلاء ــ للذهبي ــ ت (٧٤٨ هــ) ــ مؤسسة الرسالة ــ بيروت .

١٧٧ــ السيرة النبوية ــ لابن هشام ــ حققها مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري ، وعبد الحفيظ شلبي .

ش

١٧٨ــ شأن الدعاء ، حمد بن محمد الخطابي ــ تحقيق أحمد يوسف الدقاق ــ دمشق ــ دار المــأمون للتراث ، ١٤٠٤ هــ .

١٧٩ــ شذرات الذهب في أخبار من ذهب ــ عبد الحي بن العماد الحنبلي ــ ط ٢ ، ١٣٩٩ هــــ ، ١٩٧٩ م ، دار المسيرة بيروت .

١٨٠ـ شرح أسماء الله الحسنى ـ للرازي ـ راجعه و علق عليه طه عبد الرؤوف سعد ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ط ١ ، ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م .

١٨١ـ شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة ـ للالكائي ـ ت (٤١٨ هـ) تحقيق د/ أحمد سعد حمدان ـ دار طيبة للنشر والتوزيع ـ الرياض ـ ط ١ ، ١٤٠٩ هـ ـ ١٩٨٨ م .

١٨٢ـ شرح الأصول الخمسة ـ عبد الجبار بن أحمد ـ تعليق / أحمد بن الحسين بن أبي هاشم ، حققه د/ عبد الكريم عثمان ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة ـ ط١ ، ١٣٨٤ هـ ـ ١٩٦٥ م.

١٨٣ـ شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه ـ للتفتازاني ت (٧٩٢ هـ) ـ ضبطه وخرج آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات ـ ط ١ ، ١٤١٦ هـ ـ ١٩٩٦ م ـ دار الكتب العلمية بيروت .

١٨٤ـ شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول ـ للقرافي ت (٦٨٤ هـ) حققه طه عبد الرؤوف سعد ـ المكتبة الأزهرية للتراث ـ مصر ـ ط ٢ ـ ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣ م.

١٨٥ـ شرح حديث النزول ـ لابن تيمية ـ (ت ٧٢٨ هـ) تحقيق : محمد بن عبد الرحمن الخميس ـ ط ١ ، ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٣ م ، الرياض ـ دار العاصمة .

١٨٦ـ شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب ـ لابن هشام الأنصاري ت (٧٦١ هـ) تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد .

١٨٧ـ شرح عبد السلام إبراهيم المالكي لجوهرة التوحيد للقاني ـ شركة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ـ الطبعة الأخيرة ١٣٦٨ هـ ١٩٤٨ م .

١٨٨ـ شرح العضد على مختصر ابن الحاجب الأصولي ـ ط ٢ ، دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م .

١٨٩ـ شرح العقيدة الإصفهانية ـ ابن تيمية ـ تقديم حسنين محمد مخلوف ـ دار الكتب الحديثة ـ القاهرة ، ١٣٨٦ هـ .

١٩٠ـ شرح العقيدة الطحاوية ـ لابن أبي العز الحنفي ـ حققه جماعة من العلماء ـ خرج أحاديثه الألباني ، المكتب الإسلامي ـ ط ٥، ١٣٩٩ هـ بيروت .

١٩١ــ شرح العمد ــ لأبي الحسين البصري ــ تحقيق د. عبد الحميد بن علي أبــو زنيـد ــ ط ١ ، ١٤١٠ هــ ــ المدينة المنورة ــ مكتبة العلوم والحكم .

١٩٢ــ شرح القصيدة النونية ــ للهراس ــ دار الكتب العلمية ــ لبنان ط ١ ، ١٤٠٦ هــ ــ ١٩٨٦ م .

١٩٣ــ شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري ــ الشيخ عبد الله محمد الغنيمان ــ مكتبة الـدار ــ المدينة المنورة ، ط١ ، ١٤٠٥ هــ .

١٩٤ــ شرح كتاب الفقه الأكبر ــ للإمام أبي حنيفة ــ تأليف ملا علي القاري ، دار الكتب العلميـة ــ بيروت ــ ط ١ ، ١٤٠٤ هــ ــ ١٩٨٤ م .

١٩٥ــ شرح الكوكب المنير في أصول الفقه ــ ابن النجار ت (٩٧٢ هــ) تحقيق د/ محمد الزحيلـي ود/ نزيه حماد ، دار الفكر ــ دمشق ، ١٤٠٠ هــ ــ ١٩٨٠ م .

١٩٦ــ شرح اللمع ــ للشيرازي ــ حققه عبد المجيد التركي ــ دار الغرب الإسلامي ــ بـيروت ــ ط ١ ، ١٤٠٨ هــ ــ ١٩٨٨ م .

١٩٧ــ شرح مختصر الروضة ــ للطوفي ت (٧١٦ هــ) تحقيق د/ عبد الله بن عبد المحسن الـتركي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ــ ط ١ ، ١٤١٠ هــ ١٩٩٠ م .

١٩٨ــ شرح مشكل الآثار ــ للطحاوي (ت٣٢١ هــ) تحقيق محمد زهــري النجــار ــ ط ٢ ــ ١٤١٥ هــ ــ ١٩٩٤ م ، بيروت ــ مؤسسة الرسالة .

١٩٩ــ شرح معاني الآثار للطحاوي ــ (ت ٣٢١ هــ) تحقيق : محمد زهــري النجــار ــ ط ٢ ــ ١٤٠٧ هــ ــ ١٩٨٧ م ــ بيروت ــ لبنان ــ دار الكتب العلمية .

٢٠٠ــ شرح المفصل ــ يعيش بن علي الموصلي ــ إدارة الطباعة المنيرية ــ القاهرة ــ د.ت .

٢٠١ــ شرح المقاصد للتفتازاني ــ ت(٧٩٣ هــ) تحقيق وتعليق د / عبد الرحمن عمــيرة ــ عــالم الكتب ــ بيروت ــ ط ١ ، ١٤٠٩ هــ ــ ١٩٨٨ م .

٢٠٢ــ شرح المواقف في علم الكلام للجرجاني ــ الآستانة ــ دار الطباعة العامرة ١٣١١ هــ .

٢٠٣ــ شرح النووي لصحيح مسلم ــ دار الفكر .

٢٠٤ــ الشريعة للآجري (ت ٣٦٠ هــ) تحقيق محمد حامد الفقي ــ الناشر : أنصار السنة المحمدية بمصر .

٢٠٥ــ الشعر والشعراء ــ لابن قتيبة ــ تحقيق = أحمد شاكر ــ القاهرة ــ ١٩٦٦ م.

٢٠٦ــ الشفا بتعريف حقوق المصطفى ــ للقاضي عياض (ت : ٥٤٤ هــ) تحقيق علي محمد البجاوي ــ ١٤٠٤ هــ ــ ١٩٨٤ م ــ دار الكتاب العربي ــ بيروت .

٢٠٧ــ شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل للجويني ، ت (٤٧٨ هــ) تحقيق وتعليق د / أحمد حجازي السقا ــ طبع ونشر إدارات البحوث العلمية ــ الرياض ــ ١٤٠٣ هــ ، ١٩٨٣ م .

ص

٢٠٨ــ الصحاح ــ للجوهري ــ تحقيق أحمد عبد الغفور .

٢٠٩ــ صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان ــ علاء الدين بن بلبان الفارسي ، ت ٧٢٩ هــ ــ تحقيق شعيب الأرنؤوط ــ مؤسسة الرسالة ــ بيروت ــ ط ٢ ــ ١٤١٤ هــ ــ ١٩٩٣ م .

٢١٠ــ صحيح ابن خزيمة (ت ٣١١ هــ) تحقيق د/ محمد مصطفى الأعظمي ــ المكتب الإسلامي ــ بيروت ــ ١٤٠٠ هــ ــ ١٩٨٠ م .

٢١١ــ صحيح البخاري ت (٢٥٦ هــ) مع شرحه فتح الباري . انظر فتح الباري شرح صحيح البخاري من هذا الفهرس .

٢١٢ــ صحيح الجامع الصغير وزيادته ــ لمحمد ناصر الدين الألباني ــ المكتب الإسلامي ــ بيروت ــ ط ٢ ، ١٤٠٦ هــ ١٩٨٦ م .

٢١٣ــ صحيح مسلم ت (٢٦١ هــ) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ــ دار إحياء التراث العربي ــ بيروت .

٢١٤ــ صريح السنة ــ ابن جرير الطبري ــ تحقيق بدر بن يوسف المعتوق ــ دار الخلفاء، الكويت ــ ط ١ ، ١٤٠٥ هــ ١٩٨٥ م .

● الصفات ـ للدارقطني «ت ٣٨٥هـ» ـ تحقيق أ.د علي بن محمد بن ناصر الفقيهي ـ ط ١ ـ ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م ـ ●

٢١٥ــ الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ــ لابن قيم الجوزية ــ حققه د/ علي بن محمد الدخيل الله ــ دار العاصمة ــ الرياض ــ ط ١ ، ١٤٠٨ هــ .

٢١٦ـ صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ـ للسيوطي ـ تعليق على سامي النشار ، دار الكتب العلمية ـ بيروت .

٢١٧ـ صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط ـ لابن الصلاح ت ٦٤٣ هـ ـ تحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر ـ دار الغرب الإسلامي ـ ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م .

ض

٢١٨ـ ضعيف الجامع الصغير و زيادته ـ للألباني ـ ط ٣ ، ١٤١٠ هـ ـ ١٩٩٠ م ، المكتب الإسلامي ـ بيروت .

٢١٩ـ ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة ـ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني ـ ط ٣ ، ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م ، دار القلم بدمشق .

ط

٢٢٠ـ طبقات الحنابلة ـ لمحمد بن محمد بن أبي يعلى ـ تصحيح محمد حامد الفقي ـ القاهرة ـ مطبعة السنة المحمدية ـ ١٣٧١ هـ .

٢٢١ـ طبقات الشافعية الكبرى ـ للسبكي ـ تحقيق ـ عبد الفتاح الحلو ـ ومحمود الطناحي ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ ١٣٨٣ هـ ـ ١٣٩٥ هـ .

٢٢٢ـ الطبقات الكبرى لابن سعد (ت ٢٣٠ هـ) بيروت ـ دار صادر .

٢٢٣ـ طبقات المدلسين ـ للحافظ ابن حجر ـ رحمه الله ـ ت : (٨٥٢ هـ) تحقيق د/ عاصم عبد الله القريوتي ـ ط ١ ، مكتبة المنار ـ الأردن .

٢٢٤ـ طبقات النحويين واللغويين ـ لأبي بكر الزبيدي ـ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ ط سامي الخانجي ـ القاهرة ـ ١٣٧٣ هـ ـ ١٩٥٤ م .

٢٢٥ـ الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ـ يحيى بن حمزة العلوي ـ القاهرة ـ دار الكتب الخديوية ـ ١٣٣٢ هـ .

• طريق الهجرتين وباب السعادتين ـ لابن قيم الجوزية ـ تحقيق د. عمر بن محمود أبو عمر ـ ط ١ ـ ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م ـ الدمام ـ دار ابن القيم

ع

٢٢٦ــ عدة الأصول في أصول الفقه ــ للطوسي ت (٤٦٠ هــ) طبع وتصحيح المراز محمد الشيرازي ، ١٣١٢ هــ ــ مطبعة دت برساد ، بمبي شارع تندل .

٢٢٧ــ العدة في أصول الفقه ــ للقاضي أبي يعلى ت : (٤٥٨ هــ) حققه د/ أحمد بن علي بن سير المباركي ، مؤسسة الرسالة ــ بيروت ــ ط١ ، ١٤٠٠ هــ ــ ١٩٨٠ م .

٢٢٨ــ العظمة لأبي الشيخ الأصبهاني ــ ت (٣٦٩ هــ) تحقيق رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري ، دار العاصمة ــ الرياض ــ ط١ ، ١٤٠٨ هــ .

٢٢٩ــ عقائد الثلاث وسبعين فرقة ــ لأبي محمد اليمني (من القرن السادس الهجري) ــ تحقيق د. محمد عبد الله زربان الغامدي ــ ط ١ ، ١٤١٤ هــ ــ الناشر : مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة .

٢٣٠ــ عقيدة السلف أصحاب الحديث ــ للصابوني ــ تحقيق بدر البدر ، الدار السلفية ــ الكويت ــ ط ١ ، ١٤٠٤ هــ ١٩٨٤ م .

٢٣١ــ العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية ــ لإمام الحرمين الجويني ــ ت (٤٧٨ هــ) تقديم وتعليق د/ أحمد حجازي السقا ــ مكتبة الكليات الأزهرية ــ مصر ــ ط١ ، ١٣٩٨ هــ ــ ١٩٧٨ م .

٢٣٢ــ العلو للعلي الغفار في تصحيح الأخبار ــ للذهبي ــ علق عليه عبد الرزاق عفيفي ــ تصحيح زكريا علي يوسف ــ مطبعة أنصار السنة ــ القاهرة ــ ١٣٥٧ هــ .

٢٣٣ــ العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ــ ابن الوزير ت (٨٤٠ هــ) تحقيق شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة بيروت ط ٢ ، ١٤١٢ هــ ــ ١٩٩٢ م .

٢٣٤ــ عيون الأنباء في طبقات الأطباء ــ تأليف ابن أبي أصيبعة ــ تحقيق : د/ نزار رضا ــ مكتبة الحياة بيروت ــ ١٩٦٥ م .

غ

٢٣٥ــ غاية المرام في علم الكلام ــ للآمدي ــ تحقيق ــ حسن محمود عبد اللطيف ــ مطبعة الأهرام التجارية ــ القاهرة ــ ١٣٩١ هــ .

٢٣٦ــ غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلام ــ مطبعة حيدر آباد الدكن ــ الهند ــ ط ــ ١ ، ١٣٨٥ هـ ، ١٩٦٦ م .

٢٣٧ــ الغنية في أصول الدين للنيسابوري ــ ت (٤٧٨ هـ) تحقيق : عماد الدين أحمد حيدر ، موسسة الكتب بيروت ــ ط ١ ، ١٤٠٦ هـ ــ ١٩٨٧ م .

٢٣٨ــ الغيبة ــ للطوسي ــ مكتبة الألفين ــ الكويت .

ف

٢٣٩ــ فتح الباري بشرح صحيح البخاري ــ ابن حجر العسقلاني ــ تحقيق / محب الدين الخطيب ــ المكتبة السلفية ــ القاهرة ــ ط٣ ، ١٤٠٧ هـ .

٢٤٠ــ فتح القدير ــ للشوكاني ت ١٢٥٠ هـ ــ مكتبة البابي الحلبي ــ ط ٢ ــ ١٢٨٣ هـ ــ ١٩٢٤ م .

٢٤١ــ الفتح المبين في طبقات الأصوليين ــ للمراغي . ط ٢ ، بيروت ــ محمد أمين دمج وشركاه ــ ١٣٩٤ هـ .

٢٤٢ــ فتح المجيد شرح كتاب التوحيد ــ عبد الرحمن آل الشيخ ــ تعليق الشيخ ابن باز ، دار القلم ــ بيروت . ط ١ ، ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م .

٢٤٣ــ فتح المغيث شرح ألفية الحديث للعراقي ــ تأليف : السخاوي (٩٠٢ هـ) بيروت ، دار الكتب العلمية ــ ط١ ، ١٤٠٣ هـ ــ ١٩٨٣ م .

٢٤٤ــ الفتوى الحموية الكبرى ــ لشيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) تقديم الشيخ محمد عبد الرزاق حمزة ــ مطبعة المدني ــ القاهرة ــ ١٤٠٣ هـ ــ ١٩٨٣ م .

٢٤٥ــ الفرق بين الفرق ــ للبغدادي ، ت (٤٢٩ هـ) علق عليه محمد محي الدين عبد الحميد ــ دار المعرفة ــ بيروت .

٢٤٦ــ فرق الشيعة ــ للنوبختي ــ دار الأضواء ــ بيروت ــ ط ٣ ــ ١٤٠٤ هـ .

٢٤٧ــ الفصل في الملل والأهواء والنحل ــ لابن حزم الظاهري ــ رحمه الله ــ ت (٤٥٦ هـ) تحقيق : محمد إبراهيم نصر ، ود/ عبد الرحمن عميرة ، دار الجيل ــ بيروت ــ ١٤٠٥ هـ ــ ١٩٨٥ م .

٢٤٨ــ **الفصول في الأصول** ــ للجصاص ت (٣٧٠ هــــ) تحقيق د ــ عجيل جاسم النشـمي ؛ ط٢ ، ١٤١٤ هــ ، ١٩٩٤ م ، الكويت ، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية .

٢٤٩ــ **فضائل الصحابة** ــ خيثمة الطرابلسي ــ (ت ٣٤٣ هــ) تحقيق : عمر عبد السلام تدمري ــ ١٤٠٠ هــ ــ ١٩٨٠ م ــ بيروت ــ دار الكتاب العربي .

٢٥٠ــ **الفقيه والمتفقه** ــ للخطيب البغدادي ــ ت (٤٦٣ هــ) تعليق الشيخ إسماعيل الأنصـــاري ــ دار الكتب العلمية ــ بيروت ــ ط٢ ــ ١٤٠٠ هــ ــ ١٩٨٠ م .

٢٥١ــ **الفوائد البهية في تراجم الحنفية** ــ عبد الحي اللكهنوي ــ بيروت ــ دار المعرفة ــ د. ت .

٢٥٢ــ **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه** ــ لعبد العلي الأنصاري ــ تحقيق ابن عبد الشكور ــ مطبوع بهامش المستصفى للغزالي ــ ط ١ ، ١٣٢٢ هــ ــ المطبعة الأميرية ببولاق مصر المحمية .

٢٥٣ــ **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة** ــ للغزالي ــ تصحيح وتعليق : مصطفى القباني الدمشقي ــ ط ١ ــ ١٣١٩ هــ ــ ١٩٠١م ــ مطبعة الترقي ــ مصر .

ق

٢٥٤ــ **القائد إلى تصحيح العقائد** ــ لعبد الرحمن بن يحيى المعلمي ــ علق عليه محمد عبد الرزاق حمـــزة والألباني ، المكتب الإسلامي ــ بيروت ــ ط ٣ــ ١٤٠٤ هــ . ١٩٨٤ م .

٢٥٥ــ **القاموس المحيط** ــ لابن يعقوب الفيروزآبادي ــ تحقيق مكتب التراث في مؤسسة الرســـالة ــ ط١ ، ١٤٠٦ هــ ــ ١٩٨٦ م ــ مؤسسة الرسالة ــ بيروت .

٢٥٦ــ **قطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة** ــ للسيوطي ــ تحقيق خليل الميـــس ــ بـــيروت ــ المكتب الإسلامي ــ ط ١ ، ١٤٠٥ هــ ــ ١٩٨٥ م .

٢٥٧ــ **قواعد العقائد** ــ أبو حامد الغزالي ــ تحقيق موسى محمد علي ــ عالم الكتب ــ بـــيروت ــ ط٢ ، ١٤٠٥ هــ ــ ١٩٨٥ م .

ك

٢٥٨ــ **الكاشف عن المحصول** ــ للأصفهاني ــ (ت ٦٨٨ هــ) قسم إلى ست رســـائل علميـــة ــ للماجستير ــ بالجامعة الإسلامية بالمدينة ــ ١٤٠٦ هــ . القسم الأول ــ بتحقيق سعيد غالب المجيدي ــ من أول

الكتاب إلى نهاية المقدمات . القسم الثاني ــ بتحقيق سعد محمد محمد إبراهيم ــ مباحث اللغات . والقسم الثالث ــ بتحقيق إبراهيم تورين إبراهيم ــ الأوامر والنواهي . والقسم الرابع ــ بتحقيق محمد النامي الحازمي ــ من العموم والخصوص إلى المجمل والمبين . والقسم السادس ــ بتحقيق عبد القيوم بن محمد شفيع ــ القياس وما بعده .

٢٥٩ــ الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف ــ لابن حجر العسقلاني ــ ت (٨٥٢ هـ) ملحق بآخر كتاب الكشاف .

٢٦٠ــ الكامل في ضعفاء الرجال ــ ابن عدي ــ بيروت ــ دار الفكر ١٤٠٤ هـ .

الكتاب المقدس - طبعة البروتستانت

٢٦١ــ الكشاف عن حقائق التتريل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للزمخشري ت (٥٣٨هـ) دار المعرفة ــ بيروت .

٢٦٢ــ كشف الأسرار عن أصول البزدوي للإمام عبد العزيز بن أحمد البخاري ت (٧٣٠ هـ) ــ تعليق محمد المعتصم بالله البغدادي ــ دار الكتاب العربي ــ بيروت ــ ط١ ، ١٤١١ هـ ــ ١٩٩١ م .

٢٦٣ــ الكفاية في علم الرواية ــ للخطيب البغدادي ــ ت ٤٦٣ هـ ــ تحقيق وتعليق د/ أحمد عمر هاشم ، دار الكتاب العربي ــ بيروت ــ ط١ ، ١٤٠٥ هـ ــ ١٩٨٥ م .

٢٦٤ــ الكواشف الجلية عن معاني الواسطية ــ عبد العزيز المحمد السلمان ــ رئاسة إدارة البحوث العلمية ــ ط ٢ ــ ١٤٠٢ هـ ١٩٨٢ م .

ل

٢٦٥ــ اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة ــ للسيوطي ــ ت (٩١١ هـ) ط ٣ ــ ١٤٠١ هـ ــ ١٩٨١ م . دار المعرفة ــ بيروت .

• لباب العقول في الرد على الفلاسفة - للمكلاتي - تحقيق د. فوقية حسين محمود - القاهرة - دار الأنصار - ١٩٧٧م

٢٦٦ــ لسان العرب ــ لابن منظور الإفريقي (ت ٧١١ هـ) تصحيح : أمين محمد عبد الوهاب ، ومحمد الصادق العبيدي ، ط ١ ، ١٤١٦ هـ ــ ١٩٩٦ م ــ بيروت ــ دار إحياء التراث العربي .

٢٦٧ــ لسان الميزان لابن حجر العسقلاني ــ طبعة حيدر آباد ــ الهند ــ ١٣٢٩ هـ

٢٦٨ــ لقط اللآلئ المتناثرة في الأحاديث المتواترة للزبيدي ــ تحقيق محمد عبد القادر عطا ــ بيروت ــ دار الكتب العلمية ــ ١٤٠٥ هـ .

٢٦٩ــ اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ــ للأشعري ت (٣٣٠ هــ) تعليق د/ حمودة غرابــة ــ مطبعة وشركة مساهمة مصر : ١٩٥٥ م .

٢٧٠ــ لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضية في عقيــدة الفرقــة المرضيــة ، للسفاريني ــ مع تعليقات للشيخين أبا بطين وسليمان بن سحمان ــ المكتب الإســلامي ــ بــيروت ــ ط ٢ ، ١٤٠٥ هــ ــ ١٩٨٥ م .

م

٢٧١ــ متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هــ) تحقيق د. عدنان زرزور ــ القــاهرة ــ دار التراث ــ د . ت .

٢٧٢ــ المجاز في اللغة والقرآن الكريم د/ عبد العزيز المطعني ، ط ١ ، مكتبة وهبة ، القاهرة

٢٧٣ ــ مجاز القرآن ــ لأبي عبيدة معمر بن المثنى ت ٢٠٩ هــ تحقيق محمــد فــواد ســزكين ط ٢ ، ١٣٩٠ هــ القاهرة ، مكتبة الخانجي .

٢٧٤ــ المجاز وأثره في الدرس اللغوي ــ د/ محمد بدري عبد الجليل ــ دار النهضة العربيــة لبنــان ــ ١٤٠٦ هــ ١٩٨٦ م .

٢٧٥ــ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ــ علي بن أبي بكر الهيثمي ــ بتحرير العراقي وابن حجــر ــ دار الكتاب العربي ــ بيروت ــ ط ٣ ــ ١٤٠٢ هــ ــ ١٩٨٢ م .

٢٧٦ــ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية(ت ٧٢٨ هــ) جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بــن قاسم وابنه محمد ــ إشراف الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين

٢٧٧ــ مجموعة التوحيد ــ تحقيق بشير محمد عيون ــ راجعه عبد القادر الأرناؤوط ، دار البيــان ــ دمشق ــ ١٤٠٧ هــ ١٩٨٧ م .

٢٧٨ــ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ــ لابن عطيــة ت (٥٤٢ هــــ) الربــاط ــ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ــ ١٣٩٩ هــ .

٢٧٩ــ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ــ للرازي ــ تعليق طه عبــد الرؤوف سعد ــ دار الكتاب العربي ــ بيروت ــ ط ١ ، ١٤٠٤ هــ ــ ١٩٨٥ م.

٢٨٠ــ المحصول في علم أصول الفقه للرازي ــ ت (٦٠٦ هــ) تحقيق د/ طه جابر العلواني ، مؤسسة الرسالة ــ بيروت ــ ط ٢ ــ ١٤١٢ هــ ١٩٩٢ م .

٢٨١ــ مختصر التحفة الاثنى عشرية ــ تأليف شاه عبد العزيز الدهلوي ــ تعريب غلام عمر الأسلمي ــ اختصره السيد الآلوسي ، تحقيق وتعليق محب الدين الخطيب ــ الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء ــ الرياض ــ ١٤٠٤ هــ .

٢٨٢ــ مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ــ لابن قيم الجوزية ــ تحقيق سيد إبراهيم ــ دار الحديث ــ القاهرة ــ ط ١ ، ١٤١٢ هــ ١٩٩٢ م .

٢٨٣ــ مختصر العلو للعلي الغفار ــ للألباني ــ المكتب الإسلامي ــ بيروت ــ ط ١ ــ ١٤٠١ هــ ــ ١٩٨١ م .

٢٨٤ــ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين . لابن قيم الجوزية ت (٧٥١ هــ) تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي . دار الكتاب العربي ، بيروت ــ ط ١ ــ ١٤١٠ هــ ــ ١٩٩٠ م .

٢٨٥ــ مذكرة أصول الفقه ــ محمد الأمين الشنقيطي ــ المكتبة السلفية ــ المدينة المنورة.

٢٨٦ــ مراقي السعود إلى مراقي السعود ــ لمحمد الأمين الجكني ــ تحقيق محمد المختار الشنقيطي ــ مطابع ابن تيمية ــ القاهرة ــ ط ١ ، ١٤١٣ هــ ــ ١٩٩٣ م .

٢٨٧ــ المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم ــ د/ عوض الله جاد حجازي ــ دار الهدى مصر ــ ط ٧ ، ١٤٠٥ هــ ــ ١٩٨٥ م .

٢٨٨ــ مسائل الإمام أحمد ــ لأبي داود السجستاني ــ تقديم السيد محمد رشيد رضا ــ دار المعرفة للطباعة والنشر ــ بيروت .

• مسائل الإيمان ـ للقاضي أبي يعلى ـ تحقيق د. سعود بن عبدالعزيز الخلف ـ ط ١ ـ ١٤١٠هـ ـ الرياض ـ دار العاصمة .

٢٨٩ــ المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة ــ تحقيق : عبد الإله بن سليمان الأحمدي ــ دار طيبة ــ الرياض ــ ط ١ ــ ١٩٩١ م ــ ١٤١٢ هــ .

٢٩٠ــ مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة ــ د/ ناصر بن عبد الله القفاري ــ ط ١ ، ١٤١٢ هــ ــ الرياض ــ دار طيبة .

٢٩١ــ المستدرك على الصحيحين ــ للنيسابوري ــ تحقيق مصطفى عبد القادر عطــا ــ دار الكتــب العلمية ــ لبنان ــ ط ١ ، ١٤١١ هــ ــ ١٩٩١ م .

٢٩٢ــ المستصفى لأبي حامد الغزالي ــ ت (٥٠٥ هــ) تحقيق د/ حمزة زهير حافظ ــ والطبعة القديمة ط ١ ، بالمطبعة الأميرية ببولاق مصر المحمية ــ ١٣٢٢ هــ ــ دار صادر .

٢٩٣ــ مسند أبي يعلى الموصلي ــ ت (٣٠٧ هــ) تحقيق / حسين سليم أسد ــ دار المأمون للـتراث ــ دمشق : ١٤٠٤ هــ .

٢٩٤ــ مسند الشاميين للطبراني ت (٣٦٠ هــ) تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي ــ مؤسسة الرســالة ــ بيروت .

٢٩٥ــ مسند الشهاب ــ القاضي محمد بن سلامة القضاعي ــ تحقيق : حمدي عبد المجيد السلفي ــ ط ١ ، ١٤٠٥ هــ ــ ١٩٨٥ م . مؤسسة الرسالة ، بيروت .

٢٩٦ــ مسند الطيالسي ــ سليمان بن داود الطيالسي ــ الرياض ــ مكتبة المعارف . د.ت .

٢٩٧ــ المسند للإمام أحمد بن حنبل ــ ثلاث طبعات ــ أ ــ المكتب الإسلامي ــ بـيروت ــ ط ٤ ــ ١٤٠٣ هــ ــ ١٩٨٣م . ب ــ تحقيق شعيب الأرنؤوط ومن معه ، بيروت ــ مؤسسة الرســالة ــ ط ١ ــ ١٤١٣ هــ ــ ١٩٩٣ م . ج ــ تحقيق أحمد شاكر ــ ط ٣ ــ مصر ــ دار المعارف للطباعة والنشــر ــ ١٣٦٨ هــ ــ ١٩٤٩ م .

٢٩٨ــ المسودة في أصول الفقه جمعها أبو العباس الحنبلي ت (٧٤٥هــ) تحقيق وتعليق محمد محي الديـن عبد الحميد ــ دار الكتاب العربي ــ بيروت .

٢٩٩ــ مشكل الحديث وبيانه ــ لابن فورك ــ مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيــة ــ حيدرآبــاد الدكن ــ ط ٢ ، ١٣٩١ هــ .

٣٠٠ــ المصنف ــ لعبد الرزاق الصنعاني ــ (ت ٢١١ هــ) تحقيق حبيــب الرحمــن الأعظمــي ــ بيروت ــ المكتب الإسلامي ــ ١٩٧٠ م .

٣٠١ــ المصنف في الأحاديث والآثار ــ لابن أبي شيبة ت (٢٢٥ هــ) تحقيق : كمال يوسف الحوت ــ بيروت ــ دار التاج ــ ١٤٠٩ هــ .

٣٠٢ــ المطالب العالية من العلم الإلهي ــ للرازي ــ تحقيق د/ أحمد حجازي السقا ــ دار الكتاب العربي ــ بيروت ــ ط١ ــ ١٤٠٧ هــ ــ ١٩٨٧ م .

٣٠٣ــ معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد ــ للشيخ حافظ بن أحمد الحكمي ــ المطبعة السلفية ــ مصر .

٣٠٤ــ معاني القرآن ــ للفراء (٢٠٧ هــ) تحقيق : محمد علي النجار ــ القاهرة ــ الدار المصرية للتأليف والترجمة .

٣٠٥ــ معاني القرآن الكريم لأبي جعفر النحاس ت (٣٣٨ هــ) تحقيق : محمد علي الصابوني ــ جامعة أم القرى ــ مركز إحياء التراث الإسلامي ــ ط ١ ، ١٤٠٨ هــ .

٣٠٦ــ معاني القرآن وإعرابه ــ للزجاج ت ٣١١ هــ ــ تعليق : د/ عبد الجليل شلبي ــ عالم الكتب ــ بيروت ــ ط ١ ــ ١٤٠٨ هــ ــ ١٩٨٨م .

٣٠٧ــ المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر للزركشي ــ ت (٧٩٤ هــ) تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي ــ دار الأرقم ــ الكويت ــ ١٤٠٤ هــ .

٣٠٨ــ المعتمد في أصول الفقه ــ محمد بن علي البصري (أبو الحسين) ت (٤٣٦ هــ) قدم له الشيخ خليل الميس ــ دار الكتب العلمية ــ بيروت ــ ط ١ ، ١٤٠٣ هــ ١٩٨٣ م .

٣٠٩ــ معجم الأدباء ــ أبو عبد الله ياقوت الحموي ــ القاهرة ــ دار المأمون ط ٢ ، ١٣٥٥ هــ .

٣١٠ــ المعجم الكبير للطبراني ــ تحقيق وتخريج : حمدي عبد المجيد السلفي ــ الدار العربية للطباعة ــ بغداد .

٣١١ــ معجم المولفين ــ عمر رضا كحالة ــ بيروت ــ مكتبة المثنى .

٣١٢ــ معجم مقاييس اللغة ــ أحمد بن فارس ــ تحقيق عبد السلام هارون ــ مكتبة مصطفى البابي الحلبي ــ القاهرة ــ ط٢ ، ١٣٨٩ هــ ــ ١٣٩٢ هــ .

٣١٣ــ المعجم الوسيط ــ قام بإخراجه إبراهيم مصطفى وأحمد حسن الزيات ــ وحامد عبد القادر ومحمد علي النجار . مطابع دار المعارف ــ ١٤٠٠ هــ ١٩٨٠ م .

٣١٤ــ معالم التنزيل ــ للبغوي ت ٥١٦ هــ ــ حققه وخرج آياته وأحاديثه محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة ضميرية وسليمان مسلم الحرش . دار طيبة ــ الرياض ــ ط ٣ ــ ١٤١٦ هــ ١٩٩٥ م .

٣١٥ــ المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار ــ للحافظ العراقي ــ مطبوع بهامش إحياء علوم الدين ــ مصر ــ ١٣٥٨ هــ ١٩٣٩ م ، مطبعة ومكتبة مصطفى البابي الحلبي .

٣١٦ــ المغني في أبواب التوحيد والعدل ــ للقاضي عبد الجبار ــ تحقيق جماعة من المحققين ــ ط ١ ، ١٣٨٢ هــ ــ القاهرة ــ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر .

٣١٧ــ مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام (ت ٧٦١ هــ) حققه وعلق عليه د/ مازن المبارك ومحمد علي حمد الله وراجعه سعيد الأفغاني ــ دار الفكر ــ ط ٥ بيروت ١٩٧٩ م.

٣١٨ــ مفاتيح الغيب ــ للرازي ــ ط ٣ ــ بيروت ــ دار إحياء التراث العربي .

٣١٩ــ مفتاح دار السعادة ــ لابن القيم (ت ٧٥١ هــ) تحقيق : علي حسن علي عبد الحميد الأثري ــ ط ١ ، ١٤١٦ هــ ــ ١٩٩٦ م ، الخبر ــ دار ابن عفان .

٣٢٠ــ مفردات ألفاظ القرآن ــ للراغب الأصفهاني ــ تحقيق صفوان عدنان داوودي، الدار الشامية ــ بيروت ــ ط ١ ، ١٤١٢ هــ ــ ١٩٩٢ م .

٣٢١ــ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ــ لأبي الحسن الأشعري ت (٣٣٠ هــ) تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ــ مكتبة النهضة المصرية ــ ط ٢ ــ ١٣٨٩ هــ ــ ١٩٦٩م.

٣٢٢ــ المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة ــ للسخاوي (٩٠٢ هــ) دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت ــ دار الكتاب العربي ــ بيروت ط ٢ ــ ١٤١٤ هــ ــ ١٩٩٤م .

٣٢٣ــ مقدمة علوم الحديث ــ لابن الصلاح ــ تحقيق : نور الدين عتر ــ المدينة المنورة ــ المكتبة العلمية ــ ١٣٨٦ هــ .

٣٢٤ــ المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى ــ لأبي حامد الغزالي ت (٥٠٥ هــ) الجفان والجابي للطباعة والنشر ــ قبرص ــ ط ١ ، ١٤٠٧ هــ ــ ١٩٨٧ م .

٣٢٥ــ مناقب الإمام أحمد ــ لابن الجوزي ــ تحقيق عبد الله التركي ، تصحيح علي محمد عمر ــ القاهرة ــ مكتبة الخانجي ــ ١٣٩٩ هــ .

٣٢٦ــ مناهل العرفان في علوم القرآن ، ــ للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني خرج أحاديثه أحمد شمس الدين ــ دار الكتب العلمية ــ بيروت ــ ط ١ ، ١٤٠٩ هــ ، ١٩٨٨ م .

٣٢٧ــ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ــ لابن الجوزي ــ الهند ــ حيدر آباد ١٣٥٧ هــ ١٣٥٩ هــ .

٣٢٨ــ المنتقى لابن الجارود ــ تأليف أبي محمد النيسابوري ت (٣٠٧ هــ) مطابع الأشرف باكستان ، ط ١ ، ١٤٠٣ هــ ١٩٨٣ م .

٣٢٩ــ المنخول من تعليقات الأصول ــ أبو حامد الغزالي ــ ت (٥٠٥ هــ) تحقيق محمد حسن هيتو ــ بيروت ــ دار الفكر .

٣٣٠ــ منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز ــ للشنقيطي ــ مطبوع ضمن أضواء البيان الجزء العاشر .

٣٣١ــ المنقذ من الضلال ــ لأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هــ) مؤسسة الكتب الثقافية ــ بيروت ــ ط ١ ، ١٤٠٨ هــ ــ ١٩٨٧ م .

٣٣٢ــ منهاج السنة النبوية ــ لابن تيمية ــ تحقيق د/ محمد رشاد سالم ــ إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ط ١ ، ١٤٠٦ هــ ــ ١٩٨٦ م .

٣٣٣ــ منهاج العقول في شرح منهاج الأصول في علم الأصول ــ للبدخشي ط ١ ــ ١٤٠٥ هــ ــ ١٩٨٤ م .

٣٣٤ــ المنهاج في شعب الإيمان ــ للحليمي ــ تحقيق حلمي فودة ــ بيروت ــ دار الفكر ــ ط ١ ، ١٣٩٩ هــ ــ ١٩٧٩ م .

٣٣٥ــ منهاج الكرامة ــ مطبوع في منهاج السنة .

٣٣٦ــ موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان ــ للهيثمي (ت ٨٠٧ هــ) تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة ــ بيروت ــ دار الكتب العلمية ــ د . ت.

٣٣٧ــ الموافقات ــ للشاطبي ــ ت (٧٩٠ هــ) ــ ضبط وتعليق مشهور حسن آل سلمان . دار ابن عفان ــ الخبر ــ ط ١ ، ١٤١٧ هــ ــ ١٩٩٧ م .

٣٣٨ـ المواقف في علم الكلام ـ للإيجي ـ عالم الكتب ـ بيروت ـ د .ت .

٣٣٩ـ ميزان الأصول في نتائج العقول ـ تصنيف محمد بن أحمد السمرقندي ت (٥٣٩ هـ) حققه وعلق عليه د/ محمد زكي عبد البر ، ط ١ ، ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م ، طبع على نفقة إدارة إحياء التراث الإسلامي ـ قطر .

٣٤٠ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال ـ للذهبي ـ تحقيق علي محمد البجاوي ـ دار المعرفة ـ بيروت .

ن

٣٤١ـ النبوات ـ لشيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) تحقيق محمد عبد الرحمن عوض ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م .

٣٤٢ـ نثر الورود على مراقي السعود شرح محمد الأمين الشنقيطي ـ دار المنارة ـ جدة، ط ١ ، ١٤١٥ هـ ـ ١٩٩٥ م .

٣٤٣ـ نزهة النظر لابن حجر ـ المطبوعة مع النكت لعلي حسن عبد الحميد ـ ط ١ ، ١٤١٣ هـ ـ ١٩٩٢م ، الرياض ـ دار ابن الجوزي .

٣٤٤ـ النسخ في القرآن الكريم دراسة تشريعية نقدية د/ مصطفى زيد ـ (ت : ١٣٥٠ هـ) دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ ١٣٨٣ هـ .

٣٤٥ـ نسيم الرياض في شرح في شرح الشفا للقاضي عياض ـ تأليف أحمد بن شهاب الدين الخفاجي ـ الناشر : المكتبة السلفية ، بالمدينة المنورة .

٣٤٦ ـ نشر البنود على مراقي السعود ـ عبد الله العلوي الشنقيطي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط ١ ، ١٤٠٩ هـ ـ ١٩٨٨ م .

٣٤٧ـ النشر الطيب على شرح الشيخ الطيب ـ إدريس بن أحمد الوزائي ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، ١٣٥٢ هـ .

٣٤٨ـ نصب الراية لأحاديث الهداية ـ للزيلعي (ت ٧٦٢ هـ) ط ٢ ـ المجلس العلمي ـ .

٣٤٩ـ نصب المجانيق لنسف قصة الغرانيق ـ للألباني ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ ط ٢ ، ١٤٠٩ هـ ـ ١٩٨٩ م .

٣٥٠ـ نظم المتناثر من الحديث المتواتر ـ للكتاني ـ ط ٢ ، القاهرة ـ دار الكتب السلفية .

٣٥١ـ نفائس الأصول في شرح المحصول ـ أحمد بن إدريس القرافي ـ ت : (٦٨٤ هـ) تحقيق عادل أحمد وعلي محمد معوض ، ط ١ ، ١٤١٦ هـ ـ ١٩٩٥ م ، الناشر : نزار مصطفى الباز ـ مكة المكرمة .

٣٥٢ـ النكت على كتاب ابن الصلاح ـ لابن حجر العسقلاني ـ ت (٨٥٢ هـ) تحقيق د/ ربيع بن هادي المدخلي ، المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية ـ المدينة المنورة ـ ط ١ ، ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م .

٣٥٣ـ النكت في إعجاز القرآن ـ انظر ثلاث رسائل في إعجاز القرآن .

٣٥٤ـ نهاية الإقدام في علم الكلام ـ للشهرستاني ـ تحقيق : الفرد جيوم ـ مكتبة المثنى ـ مصر .

٣٥٥ـ نهاية السول في شرح منهاج الأصول ـ للبيضاوي ـ ت (٦٨٥ هـ) تأليف عبد الرحيم الأسنوي ت (٧٧٢ هـ) عالم الكتب ـ بيروت .

٣٥٦ـ النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (ت ٦٠٦ هـ) تحقيق طاهر محمد الزاوي ـ ومحمود محمد الطناحي ـ الناشر ـ المكتبة الإسلامية .

٣٥٧ـ نهاية الوصول في دراية الأصول لصفي الدين الهندي ، تحقيق : د/ صالح اليوسف ، ود/ سعد السويح ، المكتبة التجارية ـ مكة المكرمة .

هـ

٣٥٨ـ هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى لابن القيم ت (٧٥١ هـ) خرج أحاديثه وعلق عليه مصطفى أبو النصر الشلبي ـ مكتبة السوادي ـ جدة ، ط ١ ، ١٤٠٨ هـ ، ١٩٨٨ م .

٣٥٩ـ هداية العقول إلى غاية السول في علم الأصول ـ الحسين بن المنصور بالله القاسم بن محمد . مطبعة وزارة المعارف المتوكلية ـ صنعاء ـ ١٣٥٩ هـ .

و

٣٦٠ـ الوصول إلى الأصول لابن بَرهان ت (٥١٨ هـ) تحقيق د/ عبد الحميد علي أبو زنيد ـ مكتبة المعارف ـ الرياض ـ ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م .

٣٦١ــ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ــ أحمد بن محمد بن خلكان ــ تحقيق وتعليق محمد محي الدين عبد الحميد ــ القاهرة ــ مكتبة النهضة المصرية ــ ١٩٤٩ م .

ي

٣٥٩ــ اليهودية والمسيحية ــ د/ محمد ضياء الرحمن الأعظمي ط ١ ، ١٤٠٩ هــ ــ ١٩٨٨ ، مكتبة الدار بالمدينة المنورة .

فهرس الموضوعات

الموضوعات	الصفحة

الموضوعات	الصفحة

الموضوعات	الصفحة

الموضوعات	الصفحة

الموضوعات	الصفحة